38

Schriften
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Festschrift

zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns

Herausgegeben

vom Vorstande der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

J. Kauffmann Verlag
Frankfurt am Main

1915

LIBRARY
JAN 4 1974
UNIVERSITY OF TORONTO
BM
42
F37

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums überläßt den Herren Verfassern die Verantwortung für die von ihnen ausgedrückten wissenschaftlichen Meinungen.

Einführung.

Von Martin Philippson.

Einem der besten, verdienst- und wertvollsten Männer der zeitgenössischen Judenheit ist dieses Buch gewidmet: Jakob Guttmann. Einem Mann, der mit tiefgründiger Gelehrsamkeit, klarem wissenschaftlichem Blick und schöpferischer Fähigkeit große praktische Begabung und Begeisterung für Judentum und Judenheit verbindet. Selber in allen Fasern seines Herzens mit der religiösen Überlieferung unserer uralten Gemeinschaft verknüpft, steht er doch zugleich der Auffassung und den Bestrebungen des modernen Geistes mit vollem Verständnis gegenüber. Diese bewundernswerte, weil mit reicher Charakterstärke verbundene Vielseitigkeit Guttmanns hat ihn zum Mittelpunkt und Führer des deutschen Rabbinates gemacht, getragen von der Sympathie und Verehrung aller seiner Kollegen im heiligen Berufe. Diese seine Stellung aber hat er inmitten der verschiedenen Richtungen und Parteien stets im Sinne der Versöhnlichkeit und Eintracht geltend gemacht, in deren Dienst er sein feuriges Temperament zu zwingen wohl versteht. So ist er anerkannt und wird sein Rat gern befolgt von allen Seiten des deutschen Judentums. Eine der markantesten und schärfst umzeichneten Persönlichkeiten in unserer Glaubensgenossenschaft der Gegenwart.

Was er im besonderen für die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" bedeutet, wer weiß das nicht in unseren Kreisen? Dem Namen nach der zweite Vorsitzende der Gesellschaft, ist er in Wirklichkeit deren Seele, ihr wirksamster Führer und Mitarbeiter. Der erste unter den trefflichen Männern, die ihr in dem gelehrten Breslau so eifrig dienen und diese Stadt zum eigentlichen Sitze unserer wissenschaft-

lichen Gemeinschaft gemacht haben. Seiner unermüdlichen, schöpferischen und geistvollen Tätigkeit ist deren innerer Aufschwung und damit auch ihr äußerer Erfolg zum besten Teile zu danken. Inmitten dringender Amtsgeschäfte seiner großen Gemeinde findet er stets Zeit und Initiative für die Bestrebungen und Institute der Gesellschaft, für Rat und Tat zu ihrem Gedeihen.

Um so tiefer empfand sie die ehrenvolle Verpflichtung, dem bescheidenen Manne zu seinem siebzigsten Geburtstage die Gabe zu bringen, die ihm die wertvollste sein mußte: eine Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten seiner Mitstreber, Verehrer und Schüler aus dem Gebiete seiner besonderen Disziplinen — einen Strahlenkranz um sein teures Greisenhaupt, entlehnt den Lichtquellen, die er selber geschaffen oder wenigstens entwickelt hat. Das Buch möge ihm Freude und Befriedigung gewähren, eine lautere und helle Anerkennung seiner persönlichen und wissenschaftlichen Bedeutung, ein Zeugnis der Verehrung, die er allseits genießt, eine reiche Ernte auf dem von ihm angebauten Felde. So versammeln sich um ihn seine Mitkämpfer, Helden des Geistes, und heben ihn mit freudigem Zurufe auf den Schild.

Guttmann hatte sich schon auf der Universität das Studium der Philosophie zu seinem Hauptfache gewählt und seine Dissertation dem gegenseitigen Verhältnisse des Kartesischen und des Spinozistischen Systems gewidmet. Von da ging er, sowohl auf dem Breslauer Rabbinerseminar wie im Verlaufe seiner rabbinischen Wirksamkeit, zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie über. Sein zweites größeres Werk galt dem Schöpfer der Wissenschaft und insonders der Philosophie des Judentums, Saadja. Man darf sagen, daß Guttmann zum ersten Male den wahren Charakter des Saadjitischen Denkens und seiner Zusammenhänge mit der arabischen Philosophie erkannt und dargelegt hat. So ist seine Schrift von höchstem wissenschaftlichen Werte, nicht nur durch ihre Ergebnisse, sondern auch indem sie systematisch den Weg vorzeichnete, den jeder Forscher in der Philosophie des Judentums zu befolgen hat. Hieran knüpfte sich eine beträchtliche Anzahl von Büchern und Artikeln, betreffend die übrigen jüdischen Philo-

sophen des Mittelalters. Besonders seine eingehende Darlegung des Systems Ibn Gabirols ist maßgebend geblieben bis auf den heutigen Tag. Überall arbeitet er mit gleichem Verständnis und Eifer die historischen Tatsachen und Zusammenhänge, die großen philosophischen Gesichtspunkte und Entwickelungsreihen heraus.

Gerade dieses Hineinstellen jedes einzelnen Autors in seine literargeschichtlichen Zusammenhänge veranlaßte ihn weiter, den Einfluß der jüdischen Religionsphilosophen auf die christlichen Scholastiker zu beleuchten, in ebenso originaler und überraschender wie lehrreicher Weise. Vor allem ragt hier sein Buch über „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur" hervor. Es weist für den bedeutendsten und einflußreichsten Führer der Scholastik, der seine hohe Stellung innerhalb der katholischen Theologie bis zur Gegenwart behauptet hat, eine starke Beeinflussung durch Maimonides nach. Für die neue Aufgabe, die der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert erwuchs, nämlich die Versöhnung des Aristoteles mit den religiösen und theologischen Grundbegriffen hat Maimonides, wie Guttmann überzeugend darlegte, in entscheidenden Punkten den Weg gezeigt. Eine ähnliche Tätigkeit entwickelte Guttmann für die sonstige Scholastik jener Zeit. Die Spuren der Einwirkung des jüdischen Geistes auf christliche Denker bis in das Reformationszeitalter hinein hat er dann rastlos in späteren Jahren verfolgt. Daß ein so gründlicher Kenner des Judentums und seiner großen Tochterreligionen seine Forschungen und die in solchen gewonnenen Überzeugungen auch für die Verteidigung seines angestammten Glaubenssystems, für die Apologetik, mit Erfolg verwenden werde, mußte man von vornherein annehmen, und mit der ihm eigenen Festigkeit und Offenheit hat er solches bei verschiedenen Gelegenheiten in eindrucksvollster Weise getan. So steht er überall, wo es die wissenschaftliche Vertretung des Judentums und seiner Denker gilt, im Vordergrunde.

Was sollen wir diesem ausgezeichneten Manne zu seinem siebzigsten Geburtstage wünschen? Daß unserer Religion ihr beredter Verkünder, der Wissenschaft der kundige und geistvolle Forscher, unserer Gesellschaft ihr führender Vertreter,

allen, die ihn zu kennen das Glück haben, der verehrte und treue Freund noch lange Jahre in alter Kraft, Emsigkeit und Tüchtigkeit erhalten bleibe! Mit dieser innigen Bitte an die Vorsehung überreicht ihm die Gesellschaft dies zur Huldigung für ihn bestimmte Sammelbuch.

Verzeichnis der Schriften und der gedruckten Reden Jakob Guttmanns[1].

Von N. M. Nathan.

I. Selbständige Abhandlungen und Werke und Beiträge zu Sammelwerken.

1. De Cartesii Spinozaeque philosophiis. Gekrönte Preisschrift. Diss. Breslau 1868. 8°, 58 S.
2. Über die Entwickelung der jüdischen Religionsphilosophie. Lb **6** 1877, 1—2, 10—11, 21—22, 45—46, 65—66, 93—94, 97.
3. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo. MS **26** 1877, 461—477, **27** 1878, 14—35, 110—129, 161 bis 169, 202—217, 262—281, 304—316, 361—376, 400—422, 452—469, 503—522, 532—568.

   Auch als S.-A. u. d. Titel:

   Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Philosophie der

[1] In dem Verzeichnis sind die Titel der Bücher gesperrt, die Titel der Abhandlungen in gewöhnlicher Schrift, die der Bücherbesprechungen in kleiner Schrift gedruckt; bei Bücherbesprechungen mit besonderem Titel erscheint der besondere Titel in gewöhnlicher, der Titel des besprochenen Buches in kleiner Schrift.

AZdJ = Allgemeine Zeitung des Judentums. — D Lz = Deutsche Literaturzeitung. — Lb = Rahmers Jüdisches Literaturblatt. — LC = Literarisches Centralblatt. — MS = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — REJ = Revue des études juives. — Th Lb = Theologisches Literaturblatt. — Th Lz = Theologische Literaturzeitung. — ZfHB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie. — * = Neu bearbeitet und ergänzt.

An der Sammlung des Materials sind Herr Dr. Jul. Guttmann-Breslau und Herr Prof. Simonsen-Kopenhagen beteiligt.

Araber. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1879. gr. 8°, VIII, 240 S.

Besprechungen. Berliner, LC 1880, 483 und Gegenkritik ebenda 605 f.; W. Möller, Th Lz 1879, 479—481; L. Philippson, AZdJ 1879, 427.

4. Die Bibelkritik des Chivi Albalchi nach Saadjas Emunoth we-Deoth. MS **28** 1879, 260—270, 289—300.

5. Die Religionsphilosophie des Saadja, dargestellt und erläutert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1882. 8°. VII, 295 S.

Besprechungen. L. Philippson, AZdJ 1882, 799—800; L. Stein, Lb 1882, 49—51; Steinschneider, DLz 1883, Nr. 3; Str[ack], LC 1883, 1403 f.

6. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron), dargestellt und erläutert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1889. 8°, IV, 272 S.

Besprechungen. A. Berliner, LC 1890, 12; N. Brüll, Jahrbücher 9, 172—176; M. Güdemann, AZdJ 1890, 240; Krakauer, Lb 1891, Nr. 41—44; Löwenstein, Magazin 1889, 266 f.; M. Steinschneider, DLz 1889, 52; REJ 19, 156.

7. Guillaume d'Auvergne et la littérature juive. REJ **18** 1889, 243—255.

*in: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, S. 13—31.

8. Alexandre de Hales et le judaisme. REJ **19** 1889, 224—234.

*in: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, S. 32—46.

9. Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zu der jüdischen Literatur. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891. gr. 8°, V, 92 S.

Besprechungen. J. Abrahams, Jew. Qu. Rev. IV 13, 158—161; Beda Adlhoch, Philos. Jahrb. V 1892, 1; G. G. Cameron, Critical Rev. of theol. and philos. lit. II 2; Dalman, ThLz 1892, 10; Duchesne, Compte rendu de l'ac. des inscr. XIX, 326 f.; R. Duval, Rev. cr. 39, 154—157; Krakauer, Lb 1892, Nr. 3—4; Melzer, Philos. Monatsh. XXIX, 622 f; Rabus, ThLb 1892, 1, Sp. 6; M. Steinschneider, DLz 1891, 50; A. C. Zenos, Presb. and Ref. Rev., 1892 Apr.

10. Die Beziehungen des Johannes Duns Scotus zum Judentum. MS **38** 1894, 26—39.

*in: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, S. 154—167.

11. Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judentum. MS **39** 1895, 207—221.

*in: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, S. 127—137.

12. Über einige Theologen des Franziskanerordens und ihre Beziehungen zum Judentum. MS **40** 1896, 314—329.
*in: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, S. 138—153.

13. Eine bisher unbekannte, dem Bachja ibn Pakuda zugeeignete Schrift. MS **41** 1897, 241—256.

14. Über zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen. MS **42** 1898, 289—305, 337—345.

15. Aus der Zeit der Renaissance. Nicolaus von Cusa, Jacobus Faber Stapulensis, Bonet de Lattes, Carolus Bovillus. MS **43** 1899, 250—266.
*in: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, S. 168—185.

16. Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijjas Hegjon ha-nefesch. MS **44** 1900, 193—217.

17. Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau, Marcus, 1902. 8°, VII, 188 S.
Besprechungen. B., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1903, 18; M. Baumgarten, DLz 1903, 960 f.; Phil. Bloch, Th Lz 1903, 144 f.; Ders. ZfHB 7, 10—13; Bossert, Th Lbl 1903, 123—125; I. Elbogen, MS 47, 287—288; Grützmacher, Theol. Lit.-Ber., Beilage zu D. Beweis des Glaubens, 1904, 82; B. Schäfer, Allg. Lbl. 1913, 107 f.; J. Wild, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1903, 116; M. Wittmann, Th. Rev. 1903, 409—411; LC 1903, 1565; REJ 45, 140; Isr. Wochenschr. m. wissensch. Beil. 1902, 474. Frankfurter Zeitung 1903, 26/4.

18. Über Abraham bar Chijjas „Buch der Enthüllung". MS **47** 1903, 446—468, 545—569.

19. Über Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. MS **49** 1905, 315—348, 459—489.
Auch als S.-A. Breslau, Marcus, 1906. 8°, 65 S.
Besprechungen. E. Appel, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1908, 568; Ad. Poznanski, REJ 59, 283—285; Hist. Jahrb. d. Görresges. 1906, 869.

20. Michael Servet in seinen Beziehungen zum Judentum. MS **51** 1907, 77—94.

21. Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Bd I. Leipzig, Fock, 1908. 8°, VIII, 495 S.

Hierin:

Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. S. 135—230.

Auch als S.-A. Leipzig, Fock, 1908. 8°, 96 S.

Besprechungen. G. Aicher, Th. Rev. 1909, Nr. 5; E. Bischoff, Th Lz 1910, 659; Bousset, Th Rundschau XIV, 85; M. Jacquin, Rev. des sc. philos. et théol. 3, 782—783; S. Krauss, LC 1909, 1124 f.; J. Leipoldt, Ztschr. f. Kirchengesch. 30, 1; L. Lévy, L'univers isr. 1908, 527—529 u. weiter; M. Liber, REJ 60, 123—127; Seydl, Allg. Lbl. 1910, 137; U. Zeller, Archiv für Kulturgeschichte IX, 103—104; K. Ziesché, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1910, 236—238; T. H. Weir, Rev. of Theol. and Philos. 4, 94—96; P. Volz, Theol. Jahresber. 28.

22. Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie. MS **52** 1908, 641 bis 672, **53** 1909, 46—79, 199—228.

23. Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli.

= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit G. Freiherrn v. Hertling und M. Baumgartner hrsg. v. Clemens Baeumker. X. Bd. 4. Heft. Münster, Aschendorff, 1911. 8°, VI, 70 S.

Besprechungen. C. Baeumker, Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft, 25, 201—203; Ph. Bloch, MS 1912, 99—101; J. Golziher, D Lz 1912, 21—23; M. Horten, Th Lz 1912, 78; v. Walter, Th Lb 1912, 373; M. Wittmann, Th. Rev. 1912, 475; Museum 20, 69; Phil. d. Gegenw. hrsg. v. A. Ruge III, 656; Revue des sciences philos. et théol. Kain (Belg.) VI 1912, 770.

24. Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia.

In:

Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag. Breslau, Marcus, 1911. 8°. S. 308—326.

Auch als S.-A. Breslau, Marcus, 1911. 8°. XIX S.

Besprechungen. Perles, OLZ 1913, 126—127; A. Schwarz, D Lz 1911, 2716—2719; H. L. Strack, Th Lz 1912, 201; Phil. des Gegenw. hrsg. v. A. Ruge III, 2606.

S. Moses bei Maimon, Bd. II S. 201—216.

25. Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud.

In:

Judaica, Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag. Berlin, Cassirer, 1912. 8°. S. 135—144.

S. Moses ben Maimon, Bd II S. 233—242.

26. Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie. MS **57** 1913, 177—195, 326—340, 419—451.

27. Mose ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Bd II. Leipzig, Fock, 1914. 8°. VIII, 358 S.

Hierin:

Vorwort S. VII—VIII.

Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger. S. 198—242.

Auch als S.-A. Leipzig, Fock, 1914. 8°, 45 S.

28. Abraham ibn Daud — Abraham bar Hiyya as a moral philosopher — Albertus Magnus — Alexander of Hales. The Jew. Enc. I 101—103, 109—110, 323—324, 350—351[1].

II. Besprechungen.

29. Gustav Kanngießer, Die Stellung Moses Mendelsohns in der Geschichte der Ästhetik. Frankfurt a. M. 1868. MS. **17** 1868, 429—437.

30. Ein französischer Sozialist über die Bedeutung des Messianismus. MS. **18** 1869, 210—220.

François Huet, Die religiöse Revolution im neunzehnten Jahrhundert, übs. von M. Hess.

31. Die moderne Kultur und das Judentum.

Gustav Meinhardt [W. Herzberg], Jüdische Familienpapiere. Briefe eines Missionärs. 1868. MS **19** 1870, 364—365.

32. Über den Begriff der Liebe.

Carl Abel, Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neueren Sprachen. MS **21** 1872, 558—566.

33. Friedrich Düsterdieck, Soziales aus dem alten Testamente. Hannover 1893. MS **39** 1895, 522.

34. Clemens Baeumker, Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniasi, Columbino primum edidit. Monasterii 1895. MS **40** 1896, 379—381.

[1] Der in Jew. Enc. V 14—15 unter dem Namen von Jakob Guttmann veröffentlichte Aufsatz über Duns Scotus ist ein Auszug aus seinem oben No. 10 erwähnten Aufsatz, aber nach Mitteilung von Julius Guttmann nicht von ihm verfaßt.

35. Hermann Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Albert Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. MS **41** 1897, 89—92.

36. Salo Stein. Materialien zur Ethik des Talmud. I. Die Pflichtenlehre des Talmud. Frankfurt a. M. MS. **41** 1897, 239—240.

37. David Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol. (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Studienjahr 1898 99.) Budapest 1899. ThLz **25** 1900, 706—708.

38. Michael Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol) untersucht. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd III, Heft 3). Münster 1900. ThLz **26** 1901, 13—15.

39. Baron Cara de Vaux, Avicenne (Les grands philosophes). Paris 1900. ThLz **27** 1902, 173—174.

40. Zwei jüngst edierte Schriften des Berachja hanakdan.
Hermann Gollancz, The ethical treatises of Berachja, son of Rabbi Natronai Ha Nakdan. London 1902. MS. **46** 1902, 536—547.

41. Gollancz Hermann, The ethical treatises of Berachja, son of Rabbi Natronai Ha Nakdan. London 1902. ThLz **18** 1903, 107—109.

42. Jacob Kramer, Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimûni. Diss. Straßburg 1903, 108 S. ZfHB 8 1904, 104—107.

43. Wilhelm Engelkemper, Die religionsgeschichtliche Lehre Saadja Gaons über die Heilige Schrift. Aus dem Kitâb al Amânât wal I'tiqâdât übersetzt und erklärt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. IV, Heft 4). ThLz **29** 1904, 54—56.

44. Maimonides.
Louis-Germain Lévy, Maimonide (Les grands philosophes). Paris 1911. AZdJ **76** 1912, 342—343.

III. Reden.

45. Rede zur Einweihung des neuerbauten Schulhauses der Synagogengemeinde zu Hildesheim. Hildesheim, Gerstenberg, 1881.
Besprechung. L. Philippson, AZdJ 1881, 760.

46. Über den Unterricht in der jüdischen Geschichte in der Volks- und in der Religionsschule. Referat, gehalten in der Versammlung des Vereins jüdischer Lehrer in Hannover. Isr. Wochenschr. **21** 1890, 230—231.

47. Über Dogmenbildung im Judentum. Vortrag. Herausgegeben vom Verein für jüd. Geschichte u. Literatur in Breslau. Breslau, Jacobsohn, 1894. 8°, 8 S.

48. Über die Bedeutung des Judentums in der Gegenwart. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland zu Frankfurt a. M. 1902. Verhandlungen und Beschlüsse des Rabbinerverbandes, S. 23 bis 33.

Auch
als S.-A. Frankfurt a. M., Kaufmann, 1902.
in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur **6** 1903, 91—103 und: Isr. Wochenschrift, wissensch. Beilage 1904, 315.
In dänischer Übersetzung von L. Nathanson in: Jödisk Almanak 5674, Köbenhavn 1913.
Besprechung. Fiebig, Th Lb 1905 Nr. 26.

49. Die Idee der Versöhnung im Judentum. Vortrag, gehalten auf der 3. Hauptversammlung des Verbandes der deutschen Juden in Breslau 1909. Stenographischer Bericht S. 14—22.
Mit einem Vorwort auch in: AZdJ **74** 1910, 61—63, 63—75.
Auch in: Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge, hrsg. vom Verband der deutschen Juden. Berlin 1913. Heft 2. 8°. S. 1—15.

---

50. Gedächnisrede auf Zacharias Frankel, gehalten am Sabbath כי תשא in der Synagoge zu Hildesheim. Israelit. Predigt-Magazin 1875, 262—270.
Auch in:
זכר זכריה Gedächtnisreden auf Zacharias Frankel. Magdeburg 1875, S. 262—270.

51. Rede bei der vom Vorstande der Synagogengemeinde zu Hannover veranstalteten Gedenkfeier für den verewigten Landrabbiner Dr. Samuel E. Meyer. 1882.

52. Trauerrede an der Bahre des Dr. Paul Lion. 1892.

53. Predigt am ersten Tage des Laubhüttenfestes (5655) in der neuen Synagoge zu Breslau. Breslau 1894.

54. Gedächtnisrede an der Bahre des Dr. David Rosin, Dozenten am jüd.-theologischen Seminar zu Breslau.
In: Branns Jüd. Volks- und Hauskalender **43** 1895, 1—7.

55. Rede bei der Enthüllung des Grabdenkmals für Louis Wolf Egers. Breslau 1895.

56. Gedenkrede auf Joseph Derenbourg.
In: Branns Jüd. Volks- und Hauskalender 44 1896, 1—8.

57. Rede an der Bahre der Frau Flora Hamburger, geb. Bärwald. 1896.

58. Freundesworte, gesprochen an der Bahre der Frau Dr. Johanna Samuelsohn, geb. Fließ. 1898.

59. Trauerrede, gehalten an der Bahre des Herrn I. Z. Hamburger in Breslau. 1898.

60. Gedenkrede auf Rabbiner Dr. Salomon Cohn.
In: Gedenkblätter an Salomon Cohn. Breslau 1902, S. 13—19.

61. Predigt am zweiten Tage des Neujahrsfestes 5664. Breslau 1903.

62. Rede bei der Gedächtnisfeier für die Opfer der russischen Judenverfolgungen am 10. Dez. 1905 in der Neuen Synagoge zu Breslau. 1905.

63. Worte, gesprochen an der Bahre seiner Schwiegermutter Frau Simon May Wwe. Zum Andenken an Frau Julie May. Hamburg 1906.

64. Gedächtnisrede an der Bahre der Frau Pauline Cohn, verwitweten Frau Geheimrat Ferdinand Cohn in Breslau. 1907.

65. Trauerrede an der Bahre des Herrn Professors Dr. Benno Wilhelm Badt. 1909.

66. Gedächtnisrede an der Bahre des Herrn Julius Schottländer. 1911.

67. Reden auf der Rabbiner-Versammlung zu Berlin 1884 und den Generalversammlungen des Rabbiner-Verbandes in Deutschland, Berlin 1898, Frankfurt a. M. 1902, Berlin 1907, 1911. Verhandlungen und Beschlüsse der Rabbiner-Versammlung und der Generalversammlungen
1884, S. 37.
1898, S. 71—75 (Referat über die Gründung einer Relikten-kasse), 80, 110.
1902, S. 23—33 (Über die Bedeutung des Judentums in der Gegenwart, s. oben Nr. 48).
1907, S. 30—31, 33, 39—49 (Nachruf auf Salomon Buber), 76—78.
1911, S. 1—10 (Eröffnungsrede), 153—156 (Schlußrede).

68. Reden auf dem 11., 12., 13., 14. Deutsch-Israelitischen Gemeindetage, Berlin 1909, 1911, 1912, 1914, und dem 3. Deutsch-Israelitischen Verbandstage, Berlin 1909. Mitteilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde

74 1909, S. 42—46 (Über die Stellung des Rabbiners nach dem Entwurf eines Gesetzes betr. die Verfassung der jüdischen Gemeinden Preußens).

79 1911, S. 66—67; **82** 1912, S. 71; **86** 1914, S. 48 und **74** 1909, S. 133.

69. Gedenkrede auf Ludwig Philippson, gehalten in der Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums zu Berlin 1912. MS **55** 1911, 758—760.

IV. Schulberichte.

70. 50.—72. Jahresbericht der Gemeinde-Religionsunterrichtsanstalt. Breslau 1893—1915. 8°. 23 Hefte.

Hieraus:

1897 u. d. Titel: Aus einem Schulprogramm. AZdJ 1897, S. 529—530.

1899 S.-A. u. d. Titel: Über den Wert des Unterrichts in der jüdischen Geschichte für die religiöse Erziehung unserer Jugend. Breslau 1899. 8°.

Auch in: Israel. Wochenschrift, wissenschaftl. Beilage, S. 30—31.

1902 u. d. Titel: Systematischer Religionsunterricht. Israelitische Wochenschrift 1902, S. 215—216.

V. Verschiedenes.

71. Korrespondenz aus Hildesheim. Israelitische Wochenschrift **7** 1876, 233—234.

72. Der religiöse Freisinn und der Religionsunterricht. 1877. Israelitische Wochenschrift **8** 1877, 129/30.

73. Der Judenspiegelprozeß in Münster und der Schulchan Aruch. Israelitische Wochenschrift **15** 1884, 18—19, 26—27.

74. Noch ein Wort an Herrn Prof. Nestle. Lb **13** 1884, 65—66.

75. Zur Notiz des Herrn Prof. Liebermann über den jüdischen Agenten der Königin Elisabeth in Konstantinopel. MS **53** 1909, 749.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
M. Philippson, Einführung	III—VI
N. M. Nathan, Verzeichnis der Schriften u. Reden Jakob Guttmanns	VII—XV
I. Zur jüdischen Religionsphilosophie.	
H. Cohen, Der heilige Geist	1—21
J. Cohn, Die Weltschöpfung in der Sapienz	22—27
J. Guttmann, Chasdai Creskas als Kritiker der aristotelischen Physik	28—54
S. Horovitz, Zur Attributenlehre Maimunis	55—67
J. Lewkowitz, Gott und Mensch	68—76
A. Lewkowitz, Zur Methode der Religionsphilosophie	77—85
M. Steckelmacher, Über die Gründe der jüdischen Sympathien für die Kantsche Philosophie	86—112
II. Zu Talmud und Midrasch.	
Ph. Bloch, Rom und die Mystiker der Merkabah	113—126
J. Horovitz, חבר עיר	127—142
N. A. Nobel, Zur talmudischen Auffassung des concursus delictorum	143—147
J. Theodor, Drei unbekannte Paraschas aus Bereschit rabba	148—171
III. Zur jüdischen Literaturgeschichte.	
L. Cohn, Pseudo-Philo und Jerachmeel	173—185
I. Elbogen, Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber	186—205
J. Freimann, Paulus de Heredia als Verfasser der kabbalistischen Schriften Igeret ha-Sodot und Galie Raze	206—209
D. Simonsen, Maimoniana	210—224
IV. Zur jüdischen Geschichte.	
M. Brann, Etwas von der schlesischen Landgemeinde	225—255
A. Lewinsky, Zur Geschichte der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert nach Hildesheimer Zeitungsstimmen	256—272
M. Sobernheim und E. Mittwoch, Hebräische Inschriften in der Synagoge von Aleppo	273—285

I. Zur jüdischen Religionsphilosophie.

Der heilige Geist.

Von Hermann Cohen.

Die im Titel angegebene Übersetzung der Worte רוח הקדש ist falsch; und dieser Fehler entspringt dem falschen Wege, den der Gedanke bei diesem Begriffe eingeschlagen hat. Die richtige Übersetzung ist: Geist der Heiligkeit. Was ist der Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen? Die Beantwortung dieser Frage erfordert zunächst die gesonderte Betrachtung der Begriffe Geist und Heiligkeit, sodann die der Verbindung beider Begriffe in der Wortverbindung Geist der Heiligkeit.

1. Geist und Seele. Gott und Mensch. Sittlichkeit und Heiligkeit. Die hebräischen Worte für Geist und für heilig haben eine lange Geschichte, beinahe eine parallele, und in ihnen vollzieht sich die innerlichste Entwickelung der biblischen Religion.

Der Geist ist ursprünglich der Wind und der Lebenshauch. In beiden Beziehungen aber wird er und bleibt er der Geist Gottes. Denn Gott regiert die Winde, wobei er die Erde entstehen und vergehen läßt. Und ebenso auch wird er zum „Gott der Geister für alles Fleisch“ (אל הרוחת לכל בשר 4. M. 16,22 = 27,16). Er ist daher gleichsam die Seele des Leibes. Und die Seele hat ja Gott im Leibe und für den Leib erschaffen.

Je mehr nun aber die Seele für das Problem der Religion in den Vordergrund tritt, desto unmittelbarer wird die innere Beziehung zur Sittlichkeit, wie zu allem Geistigen. So tritt der Geist in vielfache Verbindung mit allen den verschiedenen geistigen und sittlichen Eigenschaften und Betätigungen der Seele. Diese Eigenschaften der Seele aber erlangen ihre Vollendung in demjenigen Begriffe, welcher zum Inbegriff wird für die Eigenschaften Gottes. Diesen Idealbegriff der Menschenseele, wie Gottes, bezeichnet die Heiligkeit.

So ist in dem Ursprung beider Begriffe zugleich ihre Verknüpfung im Menschen und in Gott angezeigt.

Gott ist der Schöpfer, der Bildner des Geistes im Menschen. So verbindet der Geist Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott.

Gott ist der heilige Gott. Und er würdigt die Menschen des Gebotes: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.“ (קדשים תהיו כי קדוש אני 3. M. 19,1). So verbindet auch die Heiligkeit Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott.

2. Die Seltenheit des Wortes. Eine Steigerung in der Verinnerlichung dieser Verbindung muß offenbar entstehen durch die Verbindung, welche zwischen dem Geiste und der Heiligkeit eingegangen wird. Es könnte daher vielleicht auffällig scheinen, daß in unserer Bibel nur in einem Verse zweimal bei Jesaja und einmal in den Psalmen diese Verbindung, diese Nennung des Geistes der Heiligkeit vorkommt. Hat man die Verbindung etwa für einen Pleonasmus gehalten? Oder enthüllt sich eine providentielle Vorsicht in dieser Scheu des Sprachgebrauchs?

Die Jesaja-Stellen werden uns beweisen, daß der Geist der Heiligkeit kein prinzipiell neues Moment in den Geist Gottes bringt. Sofern der Geist Gottes die Entwickelung zur Heiligkeit in sich trägt, ist er seinem Begriffe nach identisch mit dem Geiste der Heiligkeit.

Und diese Identität erstreckt sich ebenso auch auf die Korrelation von Gott und Mensch. Gott ist Geist, und Gott ist heilig. Daher muß er den Geist und die Heiligkeit in den Menschen verpflanzen, und durch beide sich mit dem Menschen verbinden. So ist der Geist der Heiligkeit bei Gott zugleich der Geist der Heiligkeit im Menschen. Die Konsequenz ist schlicht und klar — und dennoch, welcher Gehalt und welche Fülle neuer Konsequenzen sind in dieser ursprünglichen Identität enthalten.

Nur die eine Psalmstelle bringt den Geist der Heiligkeit in eine intimere Verbindung zwischen Gott und dem Menschen. Und was enthält diese Intimität?

Auch diese Stelle bringt kein neues Moment, weder in den Begriff von Gott, noch in den vom Menschen. Ihre Beweiskraft in bezug auf das, was sie allein beweisen soll, wird daher nicht geschwächt dadurch, daß sie die einzige Stelle von dieser Bedeutung ist. Denn von allen Seiten drängt ja sowohl der Geist, wie die Heiligkeit, auf diese Entwickelung hin.

Aber die Verbindung desjenigen Begriffs, an dem diese Entwickelung an dieser wunderbaren Psalmstelle sich vollzieht, nämlich des Begriffs der Sünde, mit dem Begriffe von Gott und mit dem vom Menschen, das ist das Neue in dieser Verbindung.

Und es ist charakteristisch für die Psalmen, für ihren Stilcharakter, für ihren Begriff von der Sünde und der Erlösung: daß sie allein es sind, welche in der scharfen Form der Existenzfrage des Menschen vor Gott diesen Terminus gleichsam im einmaligen Gebrauche hervorbringen. Verfolgen wir nunmehr diese Entwickelung im einzelnen.

3. Der Geist. Der Geist steht zuvörderst im Gegensatze zur Materie, und so auch zur Materie des Lebens. Aber dieser Gegensatz wird nicht als Widerspruch gedacht, sondern Geist und Materie verbinden sich in allem Lebendigen, daher besonders im Menschen. Und durch diese Verbindung von Geist und Leben im Menschen bildet sich ursprünglich schon die Verbindung von Gott und Mensch. Denn der Geist ist Gott, nicht allein Seele.

Die Verbindung zwischen Geist und Gott ist für Gott selbst notwendig. Denn erstlich steht er im Gegensatze zu aller Naturkraft und aller Menschenmacht; er ist nicht im Winde und nicht im Feuer (לא ברוח; לא באש 1. Kön. 19,11. 12). Und ebenso steht der Geist im Gegensatze zu aller menschlichen Macht, besonders des Heeres (לא בחיל ולא בכח Zach. 4,6; aus dieser spezifischen Geistigkeit Gottes folgt ferner seine Allgegenwart. „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste, wohin vor dir fliehen? (אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח Ps. 139,7). Auch die Allwissenheit folgt hieraus.

Je geistiger nun immer mehr Gott wird, desto innerlicher wird die Verbindung zwischen Gott und Mensch. Schon für den Organismus sahen wir sie vorbereitet. „Er ist der

Gott der Geister für alles Fleisch“ (לכל בשר s. o.). Schon an diesen beiden Stellen bedeutet aber der Geist nicht nur den Lebensgeist, sondern den Geist der Gesamtheit, und daher immer bestimmter die gesamte Leitung des Menschen durch Gott.

4. Die Schöpfung. Diese providentielle Verbindung zwischen Gott und Mensch, wie überhaupt zwischen Gott und der Natur, wird nun aber durch den Begriff der Schöpfung vertreten. Gott ist mit dem Menschen korrelativ verbunden: er muß ihn schaffen. Und wie dies vom Menschen überhaupt gilt, so besonders vom Geiste des Menschen, wie ja schon von der Seele. „In seiner Hand steht die Seele alles Lebendigen“ (בידו נפש כל חי Hiob 12,10).

Hiob führt aber nicht nur Leben, und nicht nur Vernunft auf den Geist Gottes zurück, sondern in der Gewißheit der Frageform begründet er alle geistige Selbstbeherrschung des Menschen auf seinen Erbanteil an Gott. „Was wäre der Anteil an der Gottheit von oben und das Erbe des Allmächtigen aus der Höhe?“ (Hiob 31,2). Hier wird der volle Rechtsbesitz des Menschengeistes an Gott durch die beiden Worte, die den Erbbesitz bezeichnen (חלק ונחלה), ausgedrückt, als ob Hiob sagen wollte: Mein Geist hat Anteil an der Schöpfung der Gottheit von oben, und er ist ein Erbe, das der Allmächtige aus den Höhen an mich kommen ließ. Die abstrakten Ausdrücke einerseits für Gott: die Gottheit und der Allmächtige, und die sinnlichen andererseits für die Herkunft von oben und aus den Höhen, erklären sich vielleicht aus dieser Tendenz des Gedankens: den ganzen Menschen aus Gott herzuleiten und in dem Geheimnis Gottes das Wesen des Menschen zu begründen. Man bedenke jetzt den Fortschritt des Gedankens.

So wird Gott, der Schöpfer, zum Bildner von Herz und Geist. „Der Bildner insgesamt ihrer Herzen“ (היוצר יחד לבם Ps. 33,15). „Er spannet den Himmel und gründet die Erde und bildet den Geist des Menschen in seinem Innern“ (ויוצר רוח־אדם בקרבו Zach. 12,1). Wie die Schöpfung von Himmel und Erde, so ist die Bildung des Geistes im Innern des Menschen eine besondere Tat der Schöpfung.

5. Die Verantwortlichkeit Gottes für den Menschen. Die Schöpfung macht Gott selbst verantwortlich für den

Menschen. Und der Geist tritt daher in alle geistigen und sittlichen Beziehungen ein, die der Begriff Gottes erfordert. Hiob pocht mit Fug mit besonderem Nachdruck auf die Schöpfung des Geistes durch Gott. „Der Geist Gottes hat mich gemacht, und die Seele des Allmächtigen erhält mich am Leben.“ (רוח אל עשתני ונשמת שדי תחיני Hiob 33,4). Aber nicht allein das Leben des Geistes gründet sich in Gott: „Wahrlich, Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig“ (אכן רוח־הוא באנוש ונשמת שדי תבינם Hiob 32,8).

Das intellektuelle Wesen des Geistes führt schon der Mythos auf Gott zurück. Von ihm hat Bezalel seine Kunst, und Joseph, Josua, die Richter alle, zumal der Held Simson; und Saul, aber auch die Propheten, sie haben alle ihre Weisheit und Kunst von Gott.

6. Der Geist Gottes im Messias. Auch der Messias wird durch den Geist Gottes beglaubigt. Und während auch sonst der Geist als „guter Geist“ (ורוחך הטובה נתת Neh. 9,20, vgl. Ps. 143,10) bezeichnet wird, so heißt es beim Messias: „Und es wird ruhen auf ihm der Geist des Ewigen, der Geist des Rates und der Heldenkraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Gottes (ונחה עליו ... רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ד׳ Jes. 11,2). Eine höhere Zusammenfassung der sittlichen Kompetenzen des Geistes steht auch noch nicht beim Messias.

7. Der Geist Gottes und das Volk. Der Geist verbindet jedoch nicht allein das menschliche Individuum mit Gott, sondern auch das Volk Israel, zunächst aber die Propheten. Indessen in allem Geistigen soll kein Unterschied bestehen unter den Mitgliedern des Volkes. „Möchte doch das ganze Volk Propheten sein und Gott seinen Geist auf sie geben“ (ומי יתן כל עם ד׳ נביאים כי יתן ד׳ את־רוחו עליהם 4. M. 11,29). Dieser ursprüngliche Universalismus des Geistes in Israel führt zum Messianismus und kommt zum höchsten Ausdruck in ihm. Bei Jesaja soll „die ganze Erde voll sein der Erkenntnis des Ewigen“ (מלאה הארץ דעה את ד׳). Und bei Jeremia hört sogar aller Gradunterschied in der Erkenntnis unter den Menschen auf; „denn alle werden mich erkennen von groß bis klein“ (כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם 31,33). Die letzte Konsequenz zieht Joël: „Und ich werde meinen Geist ausgießen

auf alles Fleisch . . . und auch auf die Knechte und die Mägde“ (אשפוך את רוחי על כל בשר . . . וגם על העבדים ועל השפחות 3,1. 2).

So wird es zur Wahrheit im messianischen Sinne, was schon Ezechiel für das Haus Israel geweissagt hatte: „Und ich will euch geben ein neues Herz und einen neuen Geist will ich geben in euer Inneres . . . und meinen Geist will ich in euer Inneres geben“ (. . . ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבם ואת רוחי אתן בקרבכם 36,26. 27; 39,29).

8. Die Unsterblichkeit. Kohelet hatte seine Skepsis auf den Gedanken gerichtet: „Wer kennt den Geist der Menschenkinder, ob er nach oben steigt (מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה), und den Geist des Tieres, ob er nach unten fährt zur Erde“ (3,21 f.). Aber gegen den Messianismus kann die Skepsis nicht aufkommen, und so werden wir sehen, wie sie sich auch im Kohelet überwindet.

Wenn man diese Bindung von Gott und Mensch durch den Geist betrachtet, so kann man es nicht verstehen, daß die Unsterblichkeit nicht ein ausdrückliches Lehrgut des Monotheismus geworden sein sollte. „In deine Hand befehle ich meinen Geist“ (בידך אפקיד רוחי Ps. 31,6). Wenn auch ein altes Gebet noch hinzufügt: „Und mit meinem Geiste meinen Körper,“ so ist dieses naive Bekenntnis des Dichters kein Widerspruch gegen das Verlangen, hauptsächlich den Geist in Gott zu bergen. Indessen zeigt sich an diesem alten Gebete der Anstoß, den der strenge Monotheismus an der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nehmen durfte.

Ist es denn in jedem Sinne richtig, daß der Mensch ewig sein soll, während nur Gott der Ewige heißt? Wiederholt sich in dem Mythos der Unsterblichkeit nicht der paradiesische Gedanke vom ewigen Leben des Menschen?

Es ist eine weise Einschränkung, welche unsere Bibel an diesem Gedanken dadurch vollzieht: daß sie ihn in Einklang setzt mit der Herkunft des Geistes aus Gott. Und es möchte die erhabenste Lösung sein, die diesem Problem geworden ist: welche Kohelet ihm gibt. „Und es kehrt zurück der Staub zur Erde, wie er war, und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben“ (וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה 12,7). Welcher andere po-

sitive Sinn von höherer Kraft und schlichterer Reinheit ist jemals der Unsterblichkeit gegeben worden, als sie ihm durch dieses fromme Wort wird?

Der Geist wird nun aber nicht etwa göttlicher Geist nach dem Tode; er bleibt der Geist des Menschen. Und er wird nicht etwa mit Gott vereinigt, sondern er wird wieder, was er gewesen war: die Schöpfung Gottes. Gott ist seine Heimat. „Er ist der Bildner des Geistes des Menschen in seinem Innern." (ויצר רוח אדם בקרבו Zach. 12,1). Der Schöpfer seines Geistes hat diesen aber mit dem Körper verbunden. Nun kehrt der Staub zurück zur Erde, der er angehörte, und so geht der Geist zurück zu Gott, der ihn gegeben.

Gibt es in aller Unsterblichkeitslehre eine schlichtere und bestimmtere Auskunft über das Schicksal des Menschen nach seinem Tode? Er ist von Gott gekommen und geht zu Gott zurück. Von seinem Ursprung an ist der Mensch mit Gott verbunden, und diese Verbindung bleibt bestehen; an ihr kann der Tod, der den Leib trifft, nichts ändern für den Geist. Die Schöpfung des Geistes ist das Prinzip, welches die Unsterblichkeit zur Konsequenz hat.

Durch die Schöpfung bestätigt sich die Korrelation von Gott und Mensch, die der Geist fordert und die ihn befriedigt. Der Geist ist der Geist des Menschen, aber Gott hat ihn gegeben; er ist für ihn verantwortlich, auch für seine Verwahrung. Denn von Gott kann nichts Vergängliches kommen. So muß der Geist des Menschen wieder zu Gott zurückkehren, wenn der Anteil, den der Mensch an der Erde hat, seine individuelle Erscheinung verliert.

Was bei Gott alsdann aus dem Geiste des Menschen wird, darüber enthält sich die monotheistische Lehre vom Geiste jeder Mitteilung und jeder Vermutung. Für den Psalmisten genügt die Zuversicht: „Jede Seele lobt Gott" (150,6). Und es ist charakteristisch für die Psalmen, daß dieser Satz ihr letztes Wort ist. Solches Loben vermag nur die Seele, nur der Geist: „Sollte dich bekennen der Staub, sollte er verkünden deine Treue" (היודך עפר היגיד אמתך Ps. 30,10). Der Psalm hatte ja den Seelenschatz gehoben: „Wen habe ich im Himmel? mit dir verbunden, habe ich kein Verlangen an der Erde; . . . die Nähe Gottes ist

mein Gut“ (מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ . . . קרבת אלהים לי טוב 73,25. 28). Und in dieser „Nähe Gottes“ hat schon ein alter Denker den besten Ersatz der Unsterblichkeit erkannt.

Eine andere Form der sittlichen Betätigung gibt es allerdings nicht mehr, wenn die Seele zu Gott wieder heimgekehrt ist. Aber die Frömmigkeit fühlt sich so befriedigt, und es geschieht ihr ein so völliges Genügen, wenn sie nur Gott loben und seiner Nähe sich erfreuen, wenn sie nur in der Liebe und Verehrung Gottes verharren kann, daß dieses Ziel des menschlichen Daseins in der Heimkehr zu Gott ihr höchstes Verlangen, ihre letzte Zuversicht ist. So erfüllt sich der Ausgang des Geistes von Gott in diesem Rückgang zu ihm als die beste Gewähr der Unsterblichkeit, über die jede positive Andeutung nur aus der Religion in den Mythos zurückgleiten muß. In dieser Einschränkung aber erfüllt die Heimkehr zu Gott die Verbindung von Gott und Mensch, ohne daß diese zur Aufhebung ihres Unterschiedes führt.

9. Die Heiligkeit als Absonderung. Gehen wir über zur Heiligkeit, so müssen wir an die primitivsten Bedeutungen dieses Grundbegriffs zurückdenken, die im Gottesdienst des Opfers diesem Begriffe entsprachen. Wie im Mythos überhaupt einzelne Orte, wie Personen und auch Tiere, Häuser und Geräte sich absonderten von dem gemeinen Gebrauche, so hat der Opferdienst im Heiligtum und beim Priester diese Bedeutung der Heiligkeit als Absonderung gesteigert.

Aber das ist ja die große Entwickelungslinie, die der Monotheismus von Abraham ab, sofern er dem Sabäerdienste sich widersetzte, in geschichtlicher Kontinuität durchgeführt hat: daß aus allem Mythos in Gedanken und Gebräuchen, in Worten und Gesinnungen der eine Parallelismus sich ausbildet: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott“ (3. M. 19,1). Mit dieser Korrelation verwandelt sich alle mythische Bedeutung der Heiligkeit mit einem Schlage in die neue Bedeutung der Sittlichkeit.

10. Heiligkeit als Aufgabe. Der Mythos würde sagen: heilig werdet ihr werden, denn heilig will ich euch machen. Hier aber wird die Heiligkeit von Gott gefordert,

von ihm, dem Menschen zur Aufgabe gemacht. Und die Erteilung, wie die Lösung dieser Aufgabe, wird nur bedingt durch die Korrelation zwischen Mensch und Gott. Nirgends dürfte sie so bestimmt und eindeutig hervortreten, wie hier. Heilig ihr! Denn heilig ich. Die Aufgabe hat demnach diese Korrelation zur Voraussetzung; die Begründung hätte sonst keinen Sinn. Und könnte man nicht in der Tat denken, daß nur Gott heilig sein könne, seinem Begriffe nach, der Mensch dagegen seinem Begriffe nach die Heiligkeit nicht erreichen könne?

Es ist ja auch gar nicht gesagt, daß er sie wirklich erreicht. Nichtsdestoweniger hat die Aufgabe als solche ihren Bestand. Auf das Sollen ist der Nachdruck zu legen, während bei Gott der Begriff durch seine Definition erfüllt ist. So ist es lediglich die Korrelation von Mensch und Gott, welche diese Forderung begründet, welche ihr auch zugrunde liegt, als Voraussetzung. Sie fordert, sie ermöglicht diese Verbindung in der Heiligkeit.

11. Die Vergeistigung der Gotteserkenntnis und des Gottesdienstes. Die Steigerung, welche sich im Begriffe der Heiligkeit vollzieht, ausgehend von der Absonderung von Stoffen und überhaupt von materieller Absonderung zur Abkehr von allem Weltlichen, sofern es selbstisch ist, und zu sittlicher Läuterung, sie wird in natürlicher Weise vermittelt durch die Vergeistigung der Begriffe Gott und Mensch. Und dieser Entwickelung entspricht wiederum die Erhebung des Gottesdienstes und der Gotteserkenntnis zu den höchsten Idealen des Menschentums.

12. Die Sabbatgesetzgebung. Für das Leben der Menschen innerhalb Israels darf der Sabbat als das Symbol höchster sozialer Sittlichkeit bezeichnet werden. „Wer den Sabbat hütet, daß er ihn nicht entweihe, und wer seine Hand hütet, daß sie nichts Böses tue.“ (שמר שבת מחללו ושמר ידו מעשות כל רע Jes. 56,2). Und mit dem Sabbat hängt die ganze Reihe der sozial-agrarischen Sabbatgesetze zusammen, welche in dem Jubeljahre gipfelt.

13. Der Messianismus. Endlich aber schließt sowohl diese soziale Sittlichkeit, wie die Entwickelung der Korrelation von Gott und Mensch überhaupt der Messianismus ab. Gott schickt, als Ertrag des geschichtlichen Lebens, als

die Hoffnung und Zuversicht des Völkerlebens, den Messias. Dieser Gedanke hat sich am Ende dahin entwickelt, daß das Volk Israel, der „Rest Israels“ (שארית ישראל), in den Frommen, die die Armen sind (עניים = ענוים), besteht, so daß er als der „Knecht des Ewigen“ (עבד ד׳) bezeichnet wird, und daher selber zu diesem Messias sich entwickelt. Und da ferner aber auch dieser „Rest Israels“ sich erweitert zum Bruderbunde der Menschheit, da alle Völker „sich dem Ewigen anschließen“ werden, so hat sich im Begriffe des Messias der Begriff des Menschen von allen Unterschieden der Abstammung befreit und in dem einzigen Gotte seine eigene Einheit entwickelt.

In allen diesen Vermittelungsbegriffen haben wir nun die entsprechende Entwickelung im Begriffe der Heiligkeit, sowohl für Gott, wie für den Menschen, zu betrachten.

14. Der heilige Gott, der Universalismus, der Monotheismus und das Sein Gottes. Gott ist heilig, das will sagen: Gott ist der Heilige. Unter den vielen geistigen und sittlichen Eigenschaften, die den Begriff Gottes bilden, ist kein einziger so zentral, wie der der Heiligkeit. Er ist der Inbegriff aller Eigenschaften Gottes. Er ist „der Heilige Israels“, und als solcher soll er „der Gott der ganzen Erde genannt werden“ (ואלך קדוש ישראל אלהי כל הארץ יקרא Jes. 54,5).

Die Heiligkeit, aus der Absonderung von allem Mythischen entstanden, tritt selbst in den Dienst gegen den Anthropomorphismus ein. So wird aus dem heiligen Gotte „der Name meiner Heiligkeit“. (שם קדשי Ezech. 39,7). „Und es wird preisen alles Fleisch den Namen seiner Heiligkeit“ (ויברך כל בשר שם קדשו Ps. 145,21).

So geht die Heiligkeit im Namen und durch den Namen zusammen mit dem Universalismus, ebenso auch zusammen mit dem Monotheismus: „Niemand ist heilig, wie der Ewige, denn niemand ist außer dir“ (כי אין בלתך 1. Sam. 2,2).

Die Heiligkeit wird identisch mit dem Sein überhaupt, und ebenso auch mit dem Wesen Gottes: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche, spricht der Heilige“ (אל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש Jesaja 40,25). Und die Theophanie des Jesaja besteht daher in der dreimaligen Nennung des Wortes

heilig (6,3). „Und du bist heilig, du wohnst in den Lobgesängen Israels (ישב תהלות ישראל Ps. 22,4).

Graetz, immer fein merkend, findet diesen Ausdruck auffällig. Indessen dürfte er sich eben aus der Heiligkeit erklären, der zufolge Gott nicht mehr in Zion wohnt, auf seinem heiligen Berge (Joel 4,17), noch in seiner heiligen Wohnung im Himmel (5. M. 26,15), noch in seinem heiligen Tempel (Ps. 138,2), seinem heiligen Orte (Ps. 24,3). Allen diesen, wie immer geistig gedachten Örtlichkeiten stellt sich jetzt die Anerkennung Israels entgegen, mithin die Grundform der Korrelation von Gott und Mensch. Der Heilige ist nicht zu denken in Zion nebst seinem ganzen eigenen Zubehör, sondern vielmehr nur in den Lobgesängen Israels.

Und von Israel geht folgerecht die Korrelation weiter zu den Völkern. „Und es sollen erkennen die Völker, daß ich der Ewige bin, der Heilige in Israel" (וידעו הגוים כי אני ד' קדוש בישראל Ezech. 39,7). Die Worte vorher machen die Prägnanz dieser Namengebung als Heiliger unverkennbar: „Und meinen heiligen Namen werde ich verkünden inmitten meines Volkes Israel, und ich werde nicht entweihen lassen den Namen meiner Heiligkeit ferner". Darauf folgen die vorher angeführten Worte: „und es sollen die Völker erkennen, daß ich der Ewige bin, heilig in Israel". Der heilige Gott Israels bedeutet die Forderung der Gotteserkenntnis für alle Völker. So gipfelt auch die Heiligkeit im Messianismus. Und dein Erlöser, der Heilige Israels, Gott der ganzen Erde werde er genannt (Jes. 54,5).

Endlich verbindet sich der Heilige, wie der Geist, mit dem Schöpfer: „Der Heilige Israels, und sein Bildner" (קדוש ישראל ויוצרו Jes. 45,11). Die Korrelation vollendet sich in dem Gedanken, daß der Ursprung Israels und der Menschheit in der Heiligkeit Gottes gelegen ist.

15. Die Übertragung der Heiligkeit auf den Menschen. Und jetzt erwägen wir die Übertragung der Heiligkeit, in der Einschränkung des Gebotes, auf den Menschen.

Zunächst wird im Begriffe Gottes die Losung entfaltet: „und der heilige Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit" (והאל הקדוש נקדש בצדקה Jes. 5,16). So tritt in der Gerechtigkeit, dem höchsten Ausdrucke der Sittlichkeit, die Heiligkeit

Gottes in die Korrelation zum Menschen. Und die Heiligkeit erscheint demgemäß als die Aufgabe des Menschen in dem Gebote: „und ihr sollt mich heiligen".

Dies ist die Analogie zu dem Satze: „und ich werde geheiligt inmitten der Israeliten" (ונקדשתי בתוך בני ישראל 3. M. 22,32). Gott vollzieht seine Heiligkeit an den Menschen. Und die Menschen erfüllen ihr Streben nach Heiligkeit in der Anerkennung des Ideals der Heiligkeit in Gott, dem sie nacheifern, und in dessen Nacheiferung sie sich selbst heiligen. „Und ihr sollt selbst euch heiligen und sollt heilig sein" (והתקדשתם והייתם קדושים. — להקדישני 4. M. 27,14). So durchdringt die Heiligkeit, als Heiligung, die Korrelation von Gott und Mensch, vollendet den Begriff Gottes als des Ideals der Heiligkeit, und vollendet den Begriff des Menschen in der Aufgabe und somit auch in der Fähigkeit, zur Heiligkeit emporzustreben.

Wie der Geist, so verbindet auch die Heiligkeit Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott. Und beide bleiben dennoch voneinander unterschieden. Gott wird nicht zum Menschen, und der Mensch wird nicht zum Gotte. Aber die Heiligkeit läßt die Unterscheidung nicht zur Trennung werden, sondern sie bewährt sich als Idee, indem sie die Verbindung zustande bringt und gewährleistet. Die Heiligkeit wäre zwecklos bei Gott, wenn sie nicht ihre Nutzanwendung fände beim Menschen.

16. Die Analogie von Geist und Heiligkeit — Die Selbstheiligung. Betrachten wir jetzt die Analogie zwischen der Heiligkeit und dem Geiste; sie liegt in dem Satze: „Ich bin der Ewige, der euch heiligt" (אני ד' מקדישכם 2. M. 31,13; 3. M. 20,8. 21,8). Wie der Geist von Gott dem Menschen gegeben wird, so auch die Heiligkeit. Dadurch wird die Steigerung nicht abgeschwächt, die in dem Gebote liegt: „Und ihr sollt selbst euch heiligen, und ihr werdet heilig sein" (3. M. 11,44). Denn auch diese Selbstheiligung entspricht nur der Verleihung der Heiligkeit durch Gott, die nicht etwa die Übertragung eines Heilsstückes bedeutet, sondern nur die Anforderung dieser Selbstheiligung. Die Auslegung des Sifra beruht daher auf einer richtigen Gesamtexegese: זו קדושת מצוה.

Daher ist das Analogon zu dem Satze: „Ich heilige euch" der Satz: „Ihn sollt ihr heiligen" (אתו תקדישו Jes. 8,13).

Dieses Gebot entspricht durchaus der Korrelation. Gott muß geheiligt werden; dies bedeutet: seinem Namen muß Anerkennung verschafft werden. Dies fordert schon der Mosaismus, der keine andere Sünde für Mose kennt als dieses Versagen beim Schlagen des Felsens. Und der Messianismus ist die Erfüllung dieser Heiligung Gottes durch die Menschen.

17. Der heilige Geist. Die Analogie mit dem Geiste führt uns nun aber endlich zum heiligen Geiste.

In einer Rede von gewaltiger Schönheit läßt der Verfasser des Jesaja-Textes plötzlich zum ersten Male im alten Kanon den heiligen Geist erscheinen, und zwar zweimal in zwei aufeinanderfolgenden Versen. Die erste Anführung scheint farblos. Nach dem Satze: „Durch seine Liebe und Schonung erlöste er sie und hegte sie und pflegte sie alle Tage der Vorzeit" heißt es: „sie aber widerstrebten und betrübten seinen heiligen Geist" (והמה מרו ועצבו את רוח קדשו Jes. 63,10). Die Wahl dieses neuen Ausdrucks erscheint hier nicht begründet. Gott zu betrüben, bedarf es bei ihm keines heiligen Geistes. Nun aber heißt es unmittelbar darauf, wie das Volk nun weiter der Tage der Vorzeit gedenkt: „Wo ist, der in ihre Mitte legte seinen heiligen Geist?" (איה השם בקרבו את רוח קדשו).

Jetzt ist die Anknüpfung des heiligen Geistes an den Geist gegeben. Denn auch ihn legt Gott in den Menschen, oder er „bildet ihn im Innern des Menschen" (ויצר רוח אדם בקרבו Zach. 12,1). Hier ist der Geist im richtigen Sinne genommen: Gott legt ihn in uns, in den Menschen. Und so heißt es hier vom heiligen Geiste, daß er inmitten des Volkes gelegt ward.

Der Heilige Geist unterscheidet sich somit nicht vom Geiste überhaupt. Und es bleibt ein literarisches Rätsel, wie er an dieser durch keine neue religiöse Wahrheit ausgezeichneten Stelle plötzlich erscheint.

18. Der heilige Geist und die Sünde. Nun aber kommen wir zum Psalm, der den heiligen Geist allein noch, und zwar nur einmal, anführt. Der Psalm 51 ist ein richtiger Bußpsalm mit der ganzen Kraft der Reue und der Zuversicht auf Vergebung. Vielleicht hat die Tiefe dieses Bußgebetes die Überschrift veranlaßt: „nachdem er zu Bath-

seba eingegangen war". Dagegen spricht nicht V. 6: „an dir allein habe ich gesündigt". Denn darin spricht sich nur das starke Bewußtsein aus, daß alle Sünden gegen einen anderen Menschen zurücktreten gegen die Sünde gegen Gott.

Auch am eigenen Bewußtsein sucht der Dichter zunächst keinen Halt: „siehe in Verschuldung bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen" (V. 7). Die christlichen Autoren sind nicht so geschmacklos, hier etwa die Erbsünde zu wittern. Der Dichter will nur die menschliche Schwäche schonungslos aufdecken. Der folgende Vers lautet: „Du verlangst ja Wahrheit im Innern und Geheimen, so laß mich deine Weisheit wissen". Und nun wird die Vergebung Gottes angerufen: „wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee, verbirg dein Angesicht nicht vor meinen Sünden". Die Verzeihung Gottes kann von der Sünde erlösen.

Aber es bleibt nicht bei diesem Gebet um Vergebung, sondern der Dichter wendet sich nun zu seinem eigenen Herzen und Geiste. „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz und erneuere in mir einen gegründeten Geist." Das Herz ist also nicht bei der Geburt festgelegt, noch auch der Geist; vielmehr soll Gott ein neues Herz und einen neuen Geist schaffen, als ob dieser dann erst „gegründet" wäre. Das ist die richtige Ansicht vom Geiste, daß er stets erneut werde, oder im Ausdruck des Gebetes, dass Gott ihn stets erneue. Damit wird die Sünde vereitelt; in dieser beständigen Erneuerung von Herz und Geist vollzieht sich die Erlösung von der Sünde.

An diesem Höhepunkte religiöser Erkenntnis läßt es sich verstehen, daß der Geist heiliger Geist genannt wird. Der Dichter wehrt sich gegen die Sünde und verlangt ihre Tilgung von Gott. „Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir" (אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני V. 13). Es ist nicht richtig, diesen heiligen Geist mit Kautzsch als den „Geist der Prophetie" zu verstehen; denn auch der Geist wird von Gott nicht nur in das Volk gelegt, sondern auch in das Individuum, und zwar in jeden Menschen, nicht nur in den Propheten.

Ebenso ist jeder Mensch auch heilig; an jeden ist die Aufgabe der Heiligkeit ergangen, und durch jeden Menschen will

Gott geheiligt werden. Was isoliert vom Geiste und von der Heiligkeit gilt, das gilt um so mehr vom heiligen Geiste, in dem beide Mittel der Korrelation von Gott und Mensch sich vereinigen.

Und nun erkenne man die tiefe Innigkeit, zu welcher diese Korrelation hier ausgereift ist. Der Dichter, der seine Sünde beklagt, beruft sich für sein Gebet um Vergebung auf den heiligen Geist Gottes, den er in ihn gelegt hat. Es ist, als ob er sagen wollte: du darfst ihn mir nicht nehmen, nachdem du ihn mir gegeben hast. Der heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren Charakter des Menschen. Die Sünde kann dagegen nichts ausrichten; gegen sie hilft die Erneuerung des Geistes.

19. Die beständige Neuschöpfung des heiligen Geistes. Und vielleicht bewährt sich gerade in dieser Erneuerung des Geistes die eigentliche Kraft des heiligen Geistes. Der Geist überhaupt, wenn ich davon absehe, daß Gott ihn in mich gelegt hat, könnte vielleicht an sich die Erneuerung nicht bewirken. Aber der heilige Geist ist die Verbindung des Menschen mit Gott, die durch keine Sünde abgebrochen werden kann. Gott ist der Schöpfer des menschlichen Geistes. Diese Schöpfung ist nunmehr als beständige Neuschöpfung erkannt. Und hierin läßt sich ja wiederum die Heiligkeit erkennen, die in der Selbstheiligung gipfelt, die aber jetzt durch den heiligen Geist im Menschen bestätigt wird.

20. Unmöglichkeit der Erbsünde. So ist die Erbsünde unmöglich, ihr Gedanke überwunden. Sie widerspricht dem heiligen Geiste, der dem Menschen mit Gott gemeinsam ist. Es tritt gar nichts Neues in diesem Begriffe auf; er ist nur die Konsequenz der beiden Begriffe, die er zusammenfaßt. Der Geist ist dem Menschen gemeinsam mit Gott, und die Heiligkeit ist dem Menschen gemeinsam mit Gott. So bedeutet der heilige Geist die Verbindung von Gott und Mensch im Problem der Heiligkeit und im Organ des Geistes. Die Sünde kann niemals bewirken, daß Gott den Menschen von seinem Angesicht verwerfen, daß er ihn der Korrelation mit Gott berauben könnte. Diese Korrelation liegt im Begriffe Gottes. Und so kann der Psalmendichter mit Recht sagen, daß Gott seinen heiligen Geist nicht von ihm nehmen dürfe.

21. Nicht der, sondern dein heiliger Geist. Es ist bedeutsam, daß weder an dieser Hauptstelle, noch bei Jesaja, der heilige Geist absolut steht. Und wenn es sicherlich anstößig erscheinen müßte, würde er als der Geist des Menschen bezeichnet, so ist es um so tiefer bedeutsam, daß er als „dein heiliger Geist“ oder „dein Geist der Heiligkeit“ oder vielleicht noch genauer „der Geist deiner Heiligkeit“ bezeichnet wird. Von Gott geht der Geist aus, Gottes ist im Ursprung der heilige Geist. Aber Gott legt auch ihn, wie den Geist überhaupt, in das Innere des Menschen.

22. Keine persönliche Vermittelung zwischen Gott und Mensch. Wie die Erbsünde durch diese Bedeutung des heiligen Geistes unmöglich ist, so erkennen wir den Wert dieses Begriffes für die Festigung der Korrelation von Gott und Mensch. Diese würde zerrüttet, wenn in dem heiligen Geiste eine eigene persönliche Vermittelung zu denken wäre. Der heilige Geist kann weder Gott noch Mensch sein, noch aber etwa auch Gott und Mensch zugleich sein; sondern er ist nichts anderes als ein Attribut, eine Kraft, gleichsam ein Organ in Gott und im Menschen. Der Geist ist nichts anderes; die Heiligkeit erst recht nicht; wie könnte der heilige Geist mehr als eine Funktion bedeuten sollen?

23. Die logische Bedeutung der Vereinigung. Der Begriff Gottes im Zusammenhange mit der Korrelation hat diese neue Konsequenz. Gott und Mensch müssen getrennt bleiben, wenn sie vereinigt werden sollen. Diese Voraussetzung des Getrenntbleibens gilt für den logischen Begriff der Vereinigung überhaupt. Ohne diese Bedingung wird das Denken der Vereinigung materialisiert. Gott ist bedingt durch die Korrelation mit dem Menschen. Und der Mensch ist bedingt durch die Korrelation mit Gott. Und den Höhepunkt erreicht diese Korrelation im Begriffe des heiligen Geistes. Aber auch für ihn muß Gott Gott bleiben und der Mensch Mensch, wenn anders ihnen der heilige Geist gemeinsam sein soll; wenn er die Heiligung des Menschen durch den Geist Gottes, und hinwiederum auch die Heiligung Gottes durch den Geist des Menschen bedeuten: wenn die Korrelation als Vereinigung im heiligen Geiste denkbar werden soll.

24. Vereinigung, nicht Vermittelung. Es läßt sich schon verstehen, daß, sobald die Entgleisung vom strengen Gedanken der monotheistischen Korrelation anhebt, der erste Schaden am heiligen Geiste angerichtet werden konnte. Erstlich ist er eine so einsame Erscheinung, und sodann setzt er an die Stelle der Vereinigung, welche die Korrelation bedeutet, bei aller Festhaltung der Unterscheidung, den vagen Begriff der Vermittelung, dem es ganz an Prägnanz gebricht.

Unter den Vorwürfen, die vom Christentum aus, aber auch vom Pantheismus und von der Mystik gegen das Judentum erhoben werden, möchte am schädlichsten für die Kultur der gewirkt haben, daß es keine Verbindung von Mensch und Gott zulasse. Dahingegen haben wir uns dahin überzeugen wollen, daß die echte Verbindung, nämlich die wahrhafte Vereinigung, wie sie logisch gedacht werden muß, durch den heiligen Geist in Gott und im Menschen gewährleistet wird. Eine andere Verbindung kann nicht als Vereinigung gedacht werden.

25. Die Zweideutigkeiten Spinozas. Auch der Pantheismus wird so gänzlich entwurzelt. Man weiß, wie Spinoza mit dem Terminus des heiligen Geistes spielt, indem er ihn bald als den Geist Christi mit der Weisheit Gottes gleichsetzt, bald aber auch nach der pantheistischen Grundformel mit dem menschlichen Geiste überhaupt, insofern dieser an der Weisheit Gottes seinen Anteil hat. Aber freilich bleibt dabei unberücksichtigt, daß der Geist nur in Stufen an der Weisheit Gottes Anteil hat. Und es bleibt sogar die Frage, ob die adäquateste Erkenntnis schlechthin identisch ist mit ihr. Aber dabei kommt es auf den Unterschied zwischen Erkenntnis und Ethik an, den Spinoza jedoch nicht anerkennt.

26. Die Begrenzung des heiligen Geistes auf die Sittlichkeit. Und so ergibt sich hieraus der Vorzug dieser Vereinigung durch den heiligen Geist vor allem Pantheismus. Denn der heilige Geist begrenzt das Gebiet des Geistes auf die Heiligkeit, auf die Sittlichkeit. Und die kritische Philosophie beruht auf dem Unterschiede der Gewißheit in der wissenschaftlichen Erkenntnis und in

der Ethik. Der Pantheismus stellt sich schon durch die Ignorierung oder gar Bestreitung dieser kritischen Grunddifferenz in einen unausgleichbaren Widerspruch nicht allein zur Ethik, sondern überhaupt zur wissenschaftlichen Philosophie.

Daher liebäugeln philosophierende Dichter und Dilettanten aller Art mit dem Pantheismus, weil sie nicht die Vorbereitungen auf sich nehmen, welche die Befassung mit der wissenschaftlichen Philosophie unbedingt erfordert, und weil sie ohne diese Rüstung phantasierend philosophieren zu dürfen glauben. Spinoza gewährt noch den Vorwand, daß seine Definitionen ihn vor dem Verdachte des Phantasierens schützen. Es darf aber keine Ethik geben vor einer Logik und ohne die Unterscheidung von dieser. Diese Unterscheidung ist im Begriffe des heiligen Geistes angelegt.

Zwar ist die Differenz nicht ausdrücklich bezeichnet, aber positiv ist der eigene Gegenstand dieses Geistes, mithin dieser Art von Erkenntnis bezeichnet: das Heilige. Während Kant durch den „Primat der praktischen Vernunft“ der Ethik im Werte der Erkenntnis einen Vorrang zugesprochen hat vor der der Wissenschaft, ist hier nur schlicht und bestimmt das andere Gebiet bezeichnet. Das Heilige erfordert einen eigenen Geist, das Sittliche eine eigene Erkenntnis. Darin besteht der methodische Vorzug dieser Lehre vor dem Pantheismus.

27. Der Vorzug des Judentums vor dem Pantheismus im Begriffe des Individuums. Indessen bleiben alle Vorteile erhalten, welche aus dem Gesichtspunkte der Verbindung von Gott und Mensch der Pantheismus und das Christentum zu bieten scheinen. Auf beiden Seiten ist die Verbindung keine widerspruchsfreie. Es bleibt bei ihnen nicht der Mensch Mensch und Gott Gott, sondern der Widerspruch von Gott und Mensch wird nimmermehr überwunden; auch im Pantheismus nicht. Denn die partikulare Sache muß, als solche, sich aufheben, wenn sie in die Idee der Ewigkeit und der göttlichen Substanz eingehoben wird. Es kommt daher gar nicht zur Verbindung mit ihr, sondern ihre Vernichtung und Vereitelung bleibt der letzte Ratschluß dieser Art von Gotteslehre und von Menschenlehre. Ist es denn Ver-

einigung, wenn das eine Glied derselben im Lichte des Ewigen schlechthin verschwinden muß?

28. Übereinstimmung mit dem ethischen Idealismus Dahingegen wird die weiteste Perspektive gelichtet für die Vereinigung von Gott und Mensch durch den heiligen Geist. Die Unendlichkeit bleibt das unterscheidende Merkmal der Gottheit. Der heilige Geist ist nicht zugleich der „Geist der Geister alles Fleisches". So bleibt auch die Substanz eine Differenz zwischen Gott und Mensch. Der Mensch ist Erscheinung, wie schon Platon sagte. Und wenn Gott nach Kantischer Terminologie das Ding an sich ist, so ist er nach derselben Terminologie dadurch eben auch die Idee, deren Bedeutung in ihrer Sendung liegt an die Menschenwelt, an die Welt der Erscheinungen, welche aber zugleich die Welt der wissenschaftlichen und auf deren Grunde die der ethischen Erkenntnis ist. Mit dieser Lehre läßt sich der Gedanke vom heiligen Geiste in Übereinstimmung bringen.

Durch den heiligen Geist ist der jüdische Monotheismus mit dem wissenschaftlichen Idealismus, wie mit einem natürlichen Bande der Einfalt und der Gewißheit verknüpft. Das Interesse, dem der heilige Geist als Vermitteler, nicht als Vereiniger sich dienstbar macht, ist das eigentliche Interesse der spezifisch und absolut wissenschaftlichen Welt, die die Differenz zwischen Gott und Mensch durchaus nicht ertragen und daher auch die Bekenner der Einzigkeit Gottes im letzten Grunde gar nicht begreifen kann. Der griechische Geist, und er ist der Typus des wissenschaftlichen Weltsinnes, sucht die Vermittelung, wie sie es nennen, zwischen Gott und Mensch. Diesem griechischen Zauber ist der Jude Philo mit seinem Logos zum Opfer gefallen.

29. Der Grund der Differenz zwischen Pantheismus und Monotheismus. Welches Interesse beherrscht denn nun aber eigentlich die Menschen, wenn sie durchaus die Kluft zwischen Gott und Mensch überbrücken wollen? Warum denken sie denn nicht wie jener Talmudlehrer: „Er im Himmel, und du auf der Erde, darum seien deine Worte gering? = demütig." Leitet das Denken denn etwa allein die logische Regel, welche immer nur Einheit unter dem Seienden nachweisen will: oder setzt diese Einheit

selbst nicht auch Verschiedenheiten voraus, die ebenso nach einer logischen Regel anzuerkennen sind? Diese Verschiedenheit wird zwischen Gott und Mensch zugleich zu einer ethischen Aufgabe, sofern die Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden eine Angelegenheit der Ethik ist, und sofern diese am letzten Ende nur durch die Grundlegung Gottes befriedigt werden kann. Dieser Gott aber ist daher seinem Begriffe nach verschieden von dem Begriffe des Menschen.

Der Kampf zwischen Monotheismus und Pantheismus ist nicht sowohl ein Kampf zwischen Philosophie und Religion, als vielmehr zwischen Philosophie, aber ohne die Ethik in besonderer systematischer Gestalt, mit derjenigen Philosophie, welche Ethik als eines selbständigen systematischen Gliedes bedarf.

Die jüdischen Philosophen haben sich von den frühesten Zeiten an den Reizen des Pantheismus nicht verschlossen, aber immer wurde ihnen von jüdischer Seite selbst die Gefahr vorgehalten, mit welcher sie den Monotheismus bedrohen. Es wäre zu untersuchen, ob diese jüdischen Gegner des jüdischen Pantheismus auf den heiligen Geist sich berufen, und ob ihnen überhaupt das Bewußtsein aufgegangen ist, daß der heilige Geist, der die Sündhaftigkeit des Menschen abwehrt, und der als göttlicher Geist zugleich menschlicher Geist ist, ihre Zurückweisung des Pantheismus irgendwie beeinflußt hat.

30. Der heilige Geist als der soziale Messias. Einen geheimsten Begriff in der Geschichte des religiösen Geistes bildet dieser heilige Geist. Den Hellenismus haben wir schon berührt und können ihn nicht weiter streifen. Aber was ist in Talmud und Midrasch aus dem heiligen Geiste geworden? Überall herrscht die naive Ansicht vor, daß nur Gott selbst der heilige Geist sei; daß er das Wesen Gottes vertritt, wie dies ähnlich gilt von der Herrlichkeit Gottes oder von der absonderlichen Lagerung (שכינה), durch welche das Sein Gottes sinnbildlich dargestellt wird. Wie Gott nach diesem Sinnbild ruht, so ruht nach einem anderen hebräischen Worte auch der heilige Geist auf dem Menschen.

Im Midrasch wird von Elias, der bekanntlich der Vorbote des Messias ist, der Spruch angeführt: „Ich rufe als Zeugen Himmel und Erde dafür an: es sei ein Israelit oder ein Heide, ein Mann oder ein Weib, ein Sklave oder eine Magd — in allen nur ruht nach den Handlungen eines Menschen der heilige Geist auf ihm“ מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ בין גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה, בין עבד ובין שפחה הכל לפי מעשה שעושה כך רוח הקדש שורה עליו (Tanna debe. Elij. Rabba ed. Friedm. c. 10. S. 48). So hat der heilige Geist die messianische Aufgabe übernommen: den Völker- und den Standesunterschied unter den Menschen auszugleichen.

Aber der heilige Geist richtet sich auch nur nach den Handlungen des Menschen, nicht nach seinen Erkenntnissen. Der heilige Geist ist der Geist der Ethik, nicht ein theoretischer Geist, und daher auch überhaupt kein sogenannter metaphysischer, der das Wesen der Gottheit zu bestimmen hätte. Nur allein den sittlichen Begriff des Menschen betrifft dieser Geist der Heiligkeit auch nach der Ansicht der Rabbinen.

Auf dem Menschen ruht der heilige Geist, nicht auf dem Israeliten.

Das ist die große Entwickelung, die derjenigen entspricht, welche der Begriff der Heiligkeit zu durchwandern hat. So ist der heilige Geist der Geist Gottes und der Geist der Menschheit. Die Korrelation von Gott und Mensch hat den messianischen Sinn erlangt. Daher kann aber die Vereinigung nicht zur Verschmelzung führen. Die Gegensätze bleiben, wenngleich die Vereigung inniger wird, die der heilige Geist vollzieht.

Die Weltschöpfung in der Sapienz.

Von Rabb. Dr. Cohn, Eschwege.

Unter den Erzeugnissen des jüdisch-alexandrinischen Geistes nimmt das zu den Apokryphen des AT. gehörige, dem König Salomo zugeschriebene „Buch der Weisheit“ oder „die Sapienz“ einen hervorragenden Platz ein. Es ist, wie schon der Titel andeutet, ein glänzender Hymnus auf die innerhalb und zum Heil der Menschenwelt waltende und wirkende göttliche Weisheit. Pseudosalomo (PS.) versteht aber darunter nicht die in Gott befindliche, zu seinem Wesen gehörige vollkommene Weisheit, sondern diejenige, deren auserwählte Menschen mit heiliger, reiner Seele auf ihr inbrünstiges Flehen und heißes Begehren oder wegen ihrer Würdigkeit in jedem Zeitalter (κατὰ γενεάς 7,27) durch Gottes Gnade teilhaftig werden; die sie zu Lieblingen Gottes und zu Propheten macht und sie sogar befähigt, Großes und Wunderbares zu vollbringen (10,16). Dieser Weisheit, dem höchsten Ideal menschlicher Geistesgröße und Heiligkeit, gibt PS. nach Dichterart ein besonderes Fürsichsein, in dem Sinne etwa, wie wir von der objektiven Wissenschaft reden im Gegensatz zu dem subjektiven Wissen[1]. Er nennt die Weisheit eine Beisitzerin des göttlichen Thrones 9,4, die Mitwisserin seiner

[1] Dadurch entfernt sich PS. nicht vom altbiblischen Standpunkt. Seine „Weisheit“ entspricht im allgemeinen dem biblischen רוח ה׳, dem Gottesgeiste, der, ebenfalls von Gott gesandt, die von ihm Auserkorenen überkommt, sie erfüllt oder bekleidet. Jes. 11,2 tritt er in die Erscheinung als der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und Gottesfurcht; Richter 3,10 als Heldenmut; 2. M. 31,3 als Kunstsinn und Kunstfertigkeit; Ps. 51,13 als Geist der Heiligkeit und 4. M. 11,29. 1. Sam. 10,6 als prophetische Kraft und höchste Gottesbegeisterung. — Von Philo (de Josepho § 48) wird die Gerechtigkeit (ἡ δίκη) die Beisitzerin Gottes und Aufseherin über die (menschlichen) Handlungen genannt. Wollte er etwa auch diese zu einem Mittelwesen stempeln,

Werke, die bei der Weltschöpfung zugegen war 9,9; einen Hauch (ἀτμίς) der göttlichen Allmacht, einen reinen Ausfluß der Herrlichkeit des Allbeherrschenden, einen Abglanz des ewigen Lichts, einen Spiegel der Wirksamkeit Gottes, ein Abbild seiner Allgüte 7,25. 26. Diese Worte wollen nur besagen, daß die Weisheit, wie sie PS. sich denkt, die nur in der Seele der Reinen und Heiligen ihre Wohnstätte aufschlägt, alles Gute und Schöne in sich vereinigt, alle Kenntnisse und Tugenden besitzt, der Abglanz aller göttlichen Eigenschaften, mithin gottähnlich ist; daß sie Gottes Walten und Wirken, selbst seine schöpferische Tätigkeit im Anfang der Zeiten (cf. 7,18) wie in einem klaren Spiegel erkennt, daß sie seiner unendlichen Liebe nachzueifern bestrebt und menschenfreundlich (φιλάνθρωπος 7,23) ist, gleichwie seine liebende Fürsorge sich auf alle erstreckt, die er geschaffen hat 6,8.

Verfehlt aber wäre es, aus diesen verschiedenen Bezeichnungen der Weisheit zu schließen, daß PS. die Weisheit als ein persönliches göttliches Wesen ansieht, als sogenanntes Mittelwesen und Stellvertreterin Gottes, dem er die unmittelbare Berührung mit der Erdenwelt absprechen müsse. Sie ist nicht selbständig, denn „Gott ist der Führer der Weisheit und der Lenker der Weisen“ 7,15.

Der jüdische Monotheismus schließt die Existenz eines außer Gott frei und unabhängig waltenden göttlichen Wesens aus. An vielen Stellen seines Buches schildert PS. das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschicke der Menschen, das freie Walten seiner Allmacht, Güte und Gerechtigkeit. Wer könnte, ruft er aus 11,22, der Kraft deines Armes widerstehen! Er ist Herr über Leben und Tod 16,13, niemand kann seiner Hand entfliehen 16,15. Beherrschend (deine) Kraft, richtest du mit Billigkeit und mit vieler Schonung leitest du uns, denn bei dir ist, wann du willst, das Können 12,18.

Im Widerspruch damit scheint die Stelle (11,18) zu stehen, wo PS. beiläufig die Bemerkung einflicht, daß Gott die Welt aus formlosem Stoff (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) geschaffen hat. Mit ὕλη

zu einer Konkurrentin seines Logos? Wie die Hellenisten zu solcher Personifikation kamen, habe ich Monatsschr. Jahrg. 1882 S. 523 ff. zu erklären versucht.

bezeichnet die griechische Philosophie das „Baumaterial“, den Stoff, aus dem die Welt entstanden ist, und die Beifügung ἄμορφος will sagen, daß der Weltstoff, bevor der Weltbaumeister ihn in Angriff nahm, noch keine erkennbare feste, bestimmte Form und Gestalt hatte, oder, wie Plato im Timaeus 30A sagt, noch nicht in einem Ruhezustand, sondern in einer unharmonischen, ungeordneten Bewegung sich befand. Aber die Annahme einer solchen von Ewigkeit her neben Gott bestehenden Materie ist unvereinbar mit der jüdischen Anschauung von der absoluten göttlichen Allmacht; abgesehen davon, daß בריאה eine vollständige Neuschöpfung und nicht etwa bloß eine Umformung eines vorhandenen Etwas bedeuten kann, beweisen uns Bibelworte wie Ps. 33,9. 1. M. 18,14. 4. M. 11,13 u. a. unwiderleglich, daß Gott auch aus nichts schaffen kann. Daß das altjüdische Anschauung und Überzeugung ist, müssen selbst diejenigen Bibelerklärer zugeben, die in der Kosmogonie der Genesis die Voraussetzung einer präexistierenden Materie finden. So sagt z. B. Bruch (Weisheitslehre der Hebräer S. 76 f.), daß der Hebräer, wenn man ihn fragen würde, woher der Weltstoff gekommen sei, unbedenklich antworten würde: von Gott. Im Judentum konnte die Idee eines ewigen Urstoffs nicht Eingang finden; diejenigen, die in תהו ובהו den Urstoff erblickten, aus dem die Erde geworden, ließen ihn von Gott geschaffen sein. So erzählt uns der Midrasch (Ber. r. cap. 1): Ein Philosoph sprach zu Rabban Gamliel: „Euer Gott ist ein großer Künstler, aber er fand ja die zu seinem Kunstwerk notwendigen Mittel vor, die 1. M. 1,2 genannten Dinge!“ Doch R. G. bewies ihm aus anderen Bibelstellen, daß alle diese Dinge von Gott geschaffen wurden, mithin nicht von Ewigkeit her vorhanden waren.

Die in Rede stehende Stelle im Buche der Weisheit ist aber noch in anderer Hinsicht höchst auffallend. Betrachten wir sie im Zusammenhang, so scheint es uns, als ob PS. sich selbst gleichsam in einem Atemzuge widerspreche. Er sagt (das. 11,18 ff.): „Nicht unmöglich war es für deine allmächtige Hand, die sogar die Welt aus formlosem Stoff geschaffen hat, über sie (die Ägypter) eine Menge Bären zu senden oder neugeschaffene unbekannte Tiere, wuterfüllte, feuerschnaubende,

funkensprühende, deren Anblick schon sie zu Tode erschrecken und töten konnte; aber du hast alles nach Maß und Zahl und Gewicht angeordnet.“ Er will also die absolute Allmacht Gottes durch den Hinweis auf die Weltschöpfung nachdrücklich hervorheben und schränkt sie durch ἄμ. ὕλη wesentlich ein. Größeren Nachdruck und Beweiskraft hätte er seinen Worten gegeben, wenn er statt ἐξ ἀμόρφου ὕλης etwa mit 2. Maccab. 7,28 ἐξ οὐκ ὄντων gesagt oder die Schöpfung der prima materia aus nichts betont hätte.

Man hat geglaubt, daß nicht sowohl die Vertrautheit mit der Terminologie der griechischen Philosophie als vielmehr die Übersetzung, die die Septuaginta von תהו ובהו gibt: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (unsichtbar und unzubereitet d. h. unfertig) ihn zur Annahme einer präexistierenden Materie verleitet habe, da ἀκατασκεύαστος dem Sinne nach dem ἄμορφος nahekommt. Frankel (Über den Einfluß usw. S. 37) meint, die Sept. teile mit mehreren talmudischen Lehrern die Ansicht einer von Gott (aus nichts) erschaffenen Materie, aus der dann die Welt geworden sei, und vermutet, daß auch Weisheit Salomos in ἐξ ἀμ. ὕλης die erschaffene Materie im Auge gehabt haben mag. Beides erscheint aber als wenig einleuchtend. Man könnte wohl eher das היתה des Urtextes (1. M. 1,2) als das ἦν der Sept. in der Bedeutung eines Plusquamperfekts fassen. Die Schilderung des 2. Verses geht dem Bericht des ersten nicht voran. Die Erde war, sagt die Septuaginta, nach ihrer Erschaffung unsichtbar, da Finsternis über dem Abgrund lagerte und das Licht noch nicht geschaffen war, und unfertig, da noch nicht Wasser und Erde geschieden waren. PS. aber kann nicht an die geschaffene Materie gedacht haben, da er logischerweise zur Bekräftigung seiner Behauptung die Erschaffung der Welt oder des Weltstoffes aus nichts hätte betonen müssen.

Um den scheinbaren Widerspruch zu lösen, der in der Behauptung der Absolutheit Gottes und in der gleichzeitigen Annahme einer ewigen Urmaterie liegt, erinnere ich an einen jüdischen Philosophen des Mittelalters, der ebenfalls eine Schöpfung aus formlosem Stoff gelehrt hat. Nämlich Gersonides. Nachdem dieser ausführlich bewiesen, daß weder eine Schöpfung aus etwas, noch eine Schöpfung aus nichts anzunehmen sein

könne, spricht er seine endgiltige Ansicht dahin aus, daß beides der Fall sei: יש מיש ויש מאין מצר die Welt sei aus etwas geschaffen, da sie aus einem Urstoffe, aus nichts, da sie aus einem formlosen Urstoff entstanden sei: ואולם היותה יש מיש הוא שתהיה מגשם, ואולם היותה יש מאין הוא שתהיה מגשם נעדר כל צורה (מלחמות מאמר ו׳ חלק א׳ פרק יז).

Die hier zitierten Worte des Gersonides — ein Beispiel für viele — lehren uns, wie die jüdischen Philosophen des Mittelalters, die Aristoteles als „den Weisen" schlechthin anerkannten und beinahe völlig im Banne seines philosophischen Systems standen, in dem einem Punkte, der Annahme einer prima materia und der Unerschaffenheit der Welt, einen abweichenden Standpunkt einnahmen. PS. würde also unter den jüdischen Denkern mit seiner präexistierenden Materie allein stehen. Gersonides macht zwar der heidnischen Anschauung ein schwaches Zugeständnis; er gibt eine Schöpfung aus etwas, aus völlig formlosem Stoff nämlich, zu, aber er erklärt, daß dieser völlig formlose Stoff mit dem Nichts identisch ist[1]. Und dieser Ansicht muß auch PS. sein; nur wenn wir seine formlose Hyle dem Nichts gleichsetzen, geben seine Worte einen vernünftigen Sinn. Ihm konnte es nicht unbekannt sein, daß man in den griechischen Philosophenschulen seit Aristoteles viel über das Verhältnis von Stoff und Form zueinander — „den springenden Punkt in der peripatetischen Philosophie" — diskutierte und die formlose Materie ein μὴ ὄν (ein Nichtseiendes) nannte, da es in der realen Welt einen Stoff ohne alle Form nicht gibt und die Vorstellung eines bloßen Stoffes in vorweltlicher Zeit nur eine Abstraktion ist.

Beiläufig sei hier bemerkt, daß Philo, der keinen vorweltlichen Urstoff annimmt, die Mischung der beiden Elemente Wasser und Erde „eine einzige unterschiedslose und formlose Masse" (μίαν ἀδιάκριτον καὶ ἄμορφον φύσιν) nennt: de opif. m. § 38. Hier bedeutet aber ἄμορφος nicht „ohne alle Form", sondern ohne die einem jeden der beiden Elemente zukommende Form. Nach seiner Ansicht wurde diese Mischung nach der Idee der Erde, aus der gedachten Erde gebildet, die wie der gedachte

[1] Zur Würdigung dieses Ausgleichs vgl. Joel, Levi b. Gerson S. 72 ff.

Himmel und der gesamte Weltplan am ersten Schöpfungstage im Logos, der Personifikation der göttlichen Vernunft, entstanden ist.

Die Stellung, die die jüdischen Aristoteliker des Mittelalters der prima materia gegenüber einnehmen, hat der verehrte Jubilar, dem dieser kleine Beitrag in Liebe gewidmet ist, im dritten Kapitel seines Buches: Die Religionsphilosophie des Abr. ibn Daud (Gött. 1879) in überaus lichtvoller Weise geschildert.

Chasdai Creskas als Kritiker der aristotelischen Physik.

Von Julius Guttmann.

In der Geschichte der Naturphilosophie hat Chasdai Creskas bisher keine Stelle gefunden. Der knappe Bericht, den Joëls wesentlich den religionsphilosophischen Fragen zugewandte Darstellung von seiner Kritik der aristotelischen Physik gibt, hat offenbar nicht ausgereicht, um die volle Bedeutung dieser Leistung sichtbar zu machen und ihr die Aufmerksamkeit der Geschichtschreiber der Philosophie zu gewinnen. Auch die Forscher, die der Entwickelung des Naturbegriffs im Mittelalter am sorgfältigsten nachgegangen sind, haben den Denker übersehen, der unter den Philosophen des Mittelalters mit an erster Stelle zu den Vorläufern der modernen Naturauffassung gezählt werden darf. Die von der Naturphilosophie der Renaissance an den Grundbegriffen der aristotelischen Physik geübte Kritik ist von Creskas an entscheidenden Punkten vorweggenommen. Den Denkern, die diese Entwickelung eröffnen, ist er in der Selbständigkeit und Energie der Untersuchung wie in der Fruchtbarkeit ihrer Ergebnisse, durchaus ebenbürtig.

Den Schöpferdrang, von dem jene Zeit gärt, darf man freilich bei Creskas nicht suchen. Bei aller Berührung in den Ergebnissen waltet in seiner Kritik des überlieferten Naturbegriffs ein vollkommen anderer Geist als bei den Denkern der Renaissance. Für sie ist die Kritik der aristotelischen Überlieferung nur das Mittel, um einen selbständigen Aufbau des Naturbegriffs vorzubereiten. Aus der selbständigen Erforschung der Natur erwachsen ihnen die Gesichtspunkte, mit denen sie an die Naturlehre des Aristotelismus herantreten. Mit dem stetigen Fortschritt von der ungezügelten Empirie der ersten

Naturphilosophen bis zu der begrifflichen Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft wächst auch die Kritik des aristotelischen Weltsystems ständig an Klarheit und Reife. Der Kritik des Creskas liegt keine eigene Naturkonzeption zu Grunde. Sie vollzieht sich ausschließlich als immanente Kritik, welche die gegebenen Theorien begrifflich-dialektisch zergliedert. Ihre Stärke liegt in der begrifflichen Schärfe, mit der sie im Anschluß an die Diskussionen innerhalb des arabischen Aristotelismus die Beweisführung des Aristoteles und seiner Anhänger nachprüft. An Klarheit und Nüchternheit der Forschung ist Creskas den Anfängen der neueren Naturphilosophie um ebensoviel überlegen, wie er — wenigstens in diesem Teil seiner Untersuchung — an Ideenfülle hinter ihnen zurückbleibt. Der positive Ertrag bleibt auch dieser wesentlich kritischen Behandlung der Probleme nicht versagt. Vielfach freilich bleibt sie dabei stehen, die Notwendigkeit der aristotelischen Position zu bestreiten und auf andere gleichberechtigte Möglichkeiten hinzuweisen. An den Punkten jedoch, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, dem Raum- und dem Unendlichkeitsproblem, erhebt sich die Kritik zu produktiver Kraft und führt zu eigener Fassung der Begriffe hin.

Der mittelalterliche Denker, der schon in dieser Methode der Untersuchung nicht zu verkennen ist, wird nicht minder in dem Interesse deutlich, das zur Prüfung der aristotelischen Naturlehre den Anlaß gibt. Creskas untersucht den aristotelischen Naturbegriff, um die auf ihn gegründeten Gottesbeweise der Aristoteliker nachzuprüfen, die in der Hauptsache den aristotelischen Beweis für einen ersten Beweger variieren. Die aristotelische Lehre von der Endlichkeit der Welt und der Unmöglichkeit einer unendlichen Kausalreihe verfällt seiner Kritik, weil er sie als Nerv jener Beweisführung erkennt. Schon Maimonides hatte seiner Entwickelung der Gottesbeweise eine Zusammenfassung der aristotelischen Physik und Ontologie in 26 Lehrsätzen vorangeschickt. Creskas folgt seiner Darstellung, indem er zunächst die aristotelische Begründung dieser Sätze entwickelt und dann in einem zweiten Abschnitt die wichtigsten unter ihnen der Reihe nach kritisch durchgeht. Seine Darstellung ist durchweg von einer Präzision und Klarheit, die auch

seiner Wiedergabe der aristotelischen Einzellehren einen bleibenden Wert verleiht. Der systematische Zusammenhang der Gedanken aber tritt sowohl in der Anordnung der Prämissen des Maimonides, wie in der Gliederung der Argumente bei Creskas selbst hinter den Rücksichten der Beweistechnik zurück. Ohne Rücksicht auf ihre innere Zusammengehörigkeit erscheinen die einzelnen Lehrstücke an der durch den Beweisgang geforderten Stelle. Um ein zusammenhängendes Bild von Creskas' Lehre zu erhalten, ist daher die Emanzipation von dem Aufbau seiner Darstellung unvermeidlich.

Das gilt vor allem für die Behandlung des Raumproblems, das von Creskas in die Prüfung der aristotelischen Lehre von der Endlichkeit der Welt verflochten ist. Nach Aristoteles ist eine unendliche Größe unmöglich. Sie als unkörperliche Größe zu denken, verbietet der Begriff der Größe, der ein körperliches Substrat fordert (Physik III 5). Die Unmöglichkeit einer unendlichen körperlichen Größe ergibt — neben anderen Gründen — schon die aristotelische Definition des Raumes als der umschließenden Grenze des Körpers, nach der ein unbegrenzter Körper zugleich ein unräumlicher wäre[1]. Als verschwiegene Voraussetzung des ersten Arguments zeigt Creskas die aristotelische Bestreitung des leeren Raumes auf, das andere setzt offenbar die Geltung der aristotelischen Raumdefinition voraus. Die dadurch geforderte Kritik der aristotelischen Raumlehre, die diese beiden Seiten gesondert ins Auge faßt, ruht auf dem Grundgedanken, daß Aristoteles den Begriff des Raumes als dreidimensionaler Ausdehnung nirgends mit Schärfe erfaßt hat. Überall, wo er sich mit dieser Auffassung des Raumes auseinandersetzt, zeigt sich in seiner Kritik das Unvermögen, die geforderte Abstraktion von allen physischen Momenten durchzuführen.

Aristoteles gibt dieser Raumauffassung die Form, der Raum oder, was für ihn das gleiche ist, der Ort eines Körpers sei der Abstand zwischen seinen Grenzen. Wenn er sie damit

[1] Der Schluß von Physik III 5, an den Creskas zu denken scheint, hat das Argument in dieser Fassung nicht. Hier wie bei vereinzelten anderen Abweichungen von dem aristotelischen Text dürfte Creskas der Auffassung der arabischen Übersetzer und Kommentatoren gefolgt sein.

widerlegen will, daß ihr zufolge der Ort an der Bewegung des von ihm eingenommenen Körpers teilnehmen und dadurch selbst an einen anderen Ort versetzt werden müsse (Physik IV 4), so stellt Creskas dem gegenüber nur fest, daß gerade die von Aristoteles bekämpfte Ansicht in Wahrheit die Unbeweglichkeit des Raumes behauptet[1]. Daß ihr zufolge nicht nur das Ganze eines Körpers, sondern auch seine Teile einen Raum einnehmen, erscheint ihm nicht als ein Einwand, da der Begriff des Raumes es fordert, „daß er dem in ihm befindlichen Körper und seinen Teilen gleich ist“[2]. Die Verkennung dieser durch die Tatsachen geforderten Auffassung des Raumes ist an all den Absurditäten schuld, in die sich die eigene Raumlehre des Aristoteles verwickelt. Creskas beweist ihre Absurdität weniger in prinzipieller Prüfung ihrer begrifflichen Voraussetzungen, als durch die Aufdeckung der Konsequenzen, zu denen sie führt. Die von keinem anderen Körper begrenzte äußerste Himmelssphäre gehört nach dem aristotelischen Raumbegriff dem Raume im eigentlichen Sinne nicht an (Physik IV 5). Die Fassung des Raumes als umgebende Grenze stimmt schlecht zu dem den Elementen zugeschriebenen Streben nach ihrem natürlichen Ort. In der Lehre von den natürlichen Orten der Elemente wird der ganzen Masse jedes Elements ein natürliches Verharren an seinem Orte zugeschrieben. Dann aber kann dieser Ort nicht die umgebende Grenze sein, die von dem Element nur in seinen äußersten Teilen berührt wird, sondern muß alle Teile des Elements in sich zu befassen vermögen[3]. Diese in ihrer genaueren Ausführung nicht sonderlich interessierenden Einwände zielen offenbar darauf ab, der aristotelischen Lehre, die dem umfassenden Körper ein anderes Verhältnis zum Raume als dem umfaßten, dem Teil ein anderes als dem Ganzen zuschreiben muß, den

[1] Or Adonai, Traktat 1, Abschnitt 2, Kapitel 1, 2. Untersuchung: והשקרים אשר חייב ארכטו לזה הדעת אין ענין להם שהוא מיוסד על שהרחקים אשר בתוך הכלי מים נעתקים בהעתק הכלי ואז היו מתחייבים השקרים ההם, והוא בדוי ואינו אמת שהרחקים לאומרים בפנוי ורקות בלתי מתנועעים.

[2] Ibid.: כי המקום היה ראוי שיהיה שוה למקומם כלו וחלקיו.

[3] Ibid.: וזה שמקום האויר עד"ם לפי כבריתו הוא השטח המקיף בקעירות האש, למה שיש לו שם ערבות ודמיון ואמנם החלק האמצעי מהאויר לא נמלט אם שהוא במקומו הטבעי אם שאינו במקומו הטבעי, אשר לו האותות אשר אמר. ואם הוא במקומו חטבעי יתחייב שמקומו הטבעי אשר יתחלק למקום הטבעי אשר לכל, והוא בתכלית הגנות.

gemeinsamen räumlichen Charakter alles körperlichen Daseins entgegenzuhalten, der für Teil und Ganzes, Umfassendes und Umfaßtes dasselbe Verhältnis zum Raume fordert.

Die gleichen Gesichtspunkte macht Creskas auch gegen die aristotelische Kritik des leeren Raumes geltend, die gerade in ihren prinzipiellsten Einwänden nicht sowohl gegen die Annahme eines leeren Raumes, als vielmehr gegen die einer vom Körper unabhängigen räumlichen Ausdehnung gerichtet ist. Nicht gegen den leeren, sondern gegen den dem Körper vorhergehenden Raum richtet sich der Einwand des Aristoteles, es widerstreite der Undurchdringlichkeit des Körpers, daß ein Körper in einen leeren Raum eintreten könne, da alsdann zwei Räume, ein leerer und ein erfüllter, ineinander wären. Dieselbe Tendenz hat das fernere Argument, wenn der Körper seiner Ausdehnung wegen eines Raumes bedürfe, in dem er sei, müsse das Gleiche auch von dem gleichfalls ausgedehnten Raume selbst gelten, so daß es zu einer unendlichen Reihe von Räumen komme (Physik IV 8). Auch diese Einwände führt Creskas auf die durchgehende aristotelische Verwechselung des Raumes mit einem physischen Dasein zurück. Das Eindringen eines Körpers in einen leeren Raum steht mit der Undurchdringlichkeit des Körpers nicht im Widerspruch; denn die Undurchdringlichkeit kommt nicht der Ausdehnung als solcher, sondern nur der materiellen Ausdehnung zu. Der Hinweis des Aristoteles, daß die Undurchdringlichkeit des Körpers nicht auf seiner Substantialität seiner Sichtbarkeit u. dgl., sondern auf seiner Räumlichkeit beruhe, vermag diesen Sachverhalt nicht zu erschüttern. Denn wenn freilich auch von der Undurchdringlichkeit einer unausgedehnten Materie nicht die Rede sein kann, so gilt doch das Gleiche auch für die immaterielle Ausdehnung. Nur die materiell erfüllte Ausdehnung kann als undurchdringlich gedacht werden, nur sie vermag andere Körper von sich auszuschließen. Nur sie bedarf auch eines Raumes, den sie einnimmt, während die Ausdehnung als solche auf keinen anderen Raum mehr zurückweist[1]. Die reine Ausdehnung ist ja nichts anderes, als

[1] Traktat I, Abschnitt 2, Kapitel 1, 1. Untersuchung: ואמנם המופת הב' יסודו ההקדמה האומרת שהמנע גשם בגשם הכנסו הוא מצד מרחקיו הג' בלבד, והוא שקר מבואר לאומרים ברקות, שאין ההמנע מפני הרחקים מופשטים אבל מפני הרחקים במה שהם בעלי חמר, ואם

der Raum, der fähig ist, einen Körper in sich aufzunehmen, der Raum eines Körpers die ihm gleiche Ausdehnung, die von ihm erfüllt wird[1].

Diese Auffassung des Raumes schließt seine Unendlichkeit unmittelbar in sich. Auch wenn wir die Welt als räumlich begrenzt vorstellen, bleibt die Vorstellung der Endlichkeit des Raumes unvollziehbar. Am Ende der Welt kann nur die Wirklichkeit, aber niemals die Möglichkeit eines ferneren körperlichen Daseins aufhören[2]. Jeder begrenzte Raum muß wiederum in einen Raum ausgehen, mag dieser nun körperlich erfüllt sein oder nicht. Es bleibt uns daher nur die Wahl, auch die Welt als unendlich zu denken, oder jenseits der Welt einen unendlichen leeren Raum anzunehmen.

In der Abwehr der physikalischen Einwände des Aristoteles zeigt es sich aufs neue, daß es sich für Creskas bei der Frage nach dem leeren Raume wesentlich um den Begriff des Raumes handelt. Es liegt ihm nicht sowohl daran, die tatsächliche Existenz eines leeren Raumes zu behaupten, als vielmehr das Verhältnis des Raumes zur Bewegung klarzustellen. Die Polemik des Aristoteles ruht durchweg auf der Voraussetzung, die Annahme eines leeren Raumes ziele darauf ab, ihn zur Ursache der Bewegung zu machen. So wenig auch die von ihm selbst wiedergegebenen Gründe der Atomistiker von dieser Auffassung verraten, die aristotelische Widerlegung setzt sie unzweideutig voraus. Aus der Verschiedenartigkeit der natürlichen Bewegung der Elemente schließt sie, daß der durchweg gleichförmige leere Raum nicht die Ursache dieser Bewegung sein könne (Physik IV 8 Anfang). Sie wäre in ihm vielmehr unmöglich, da in ihm jeder Unterschied der natürlichen Orte, und somit jeder natürliche Bewegungsanlaß wegfällt (ibid. IV 8).

היה שאין ההמנעות מפני החמר לבדו, שאם לא היו לו רחקים לא יטריד מקום, הנה גם כן הרחקים אם לא היו בעלי חמר לא יטרידו מקום, ולזה לא יתאמת שהרחקים מופשטים יצטרכו אל מקום.

[1] Ibid.: והנהרחקים נבדלים ענינם המקום הפנוי לקבל רחקי הגשם, ואמרנו המקום פנוי שהמקום האמתי לגשם הוא הפנוי השוה לגשם אשר יטרידנו הגשם.

[2] Ibid.: ואם כן אחר שאין חוץ לעולם גשם לפי כברתם האומרים בהמנעות גשם בב"ת יש שם בהכרח פנאי. ואחר שההבאר שהוא גודל, ההבאר אם כן מציאות גודל נבדל, ולפי שהוא נמנע מציאות התכלית לו, למה שהוא מחוייב שיכלה אל גשם או אל פנאי, ואי אפשר שיכלה אל גשם אחר, הנה הם כן יכלה אל פנוי וכן לב"ת והתבאר אם כן לפי סברתם מציאות גודל נברל בב"ת ואיך שיהיה ההבאר בהכרח מציאות גורל בב"ת, גשם היה או נבדל.

Daß der Raum nicht die Ursache der Bewegung sein kann, gibt Creskas vollkommen zu. Aber er zeigt, daß der Annahme des leeren Raumes jeder Gedanke an eine solche Funktion fernliegt. Sie stützt sich lediglich darauf, daß im erfüllten Raume die Undurchdringlichkeit der Körper jede Bewegung ausschließt, und fordert darum den leeren Raum nicht als Ursache, sondern nur als „akzidentielle" Bedingung der Bewegung. Deshalb scheint ihm auch im leeren Raume das Streben der Elemente nach ihren natürlichen Orten nicht ausgeschlossen. Denn dieses Streben kann niemals auf eine vom Raume ausgehende Wirkung zurückgeführt, sondern nur einem den Elementen selbst innewohnenden Antrieb zugeschrieben werden[1].

Schon Abu Bekr hatte die Meinung des Aristoteles widerlegt, daß im leeren Raume alle Bewegungen mit gleicher, und zwar unendlicher Geschwindigkeit vor sich gehen müßten. Im Anschluß an ihn deckt Creskas, ohne die Verteidigung des Aristoteles durch Ibn Roschd der Wiedergabe für wert zu halten, die Wurzel des aristotelischen Irrtums mit vollkommener Klarheit auf. Nach Aristoteles entspricht das Verhältnis der Geschwindigkeiten mehrerer, in verschiedenen Medien bewegten Körper dem Verhältnis dieser Medien zueinander. In Wirklichkeit aber entspricht dem Verhältnis der Medien nur das der durch sie bewirkten Verminderungen der Bewegungsgeschwindigkeit, genau wie durch das verschiedene Maß der Ermüdung eines Menschen nur die Herabsetzung der ihm möglichen Schnelligkeit der Bewegung bestimmt wird. Dabei ist eine ursprüngliche Geschwindigkeit der Bewegung notwendig vorausgesetzt, die durch die

[1] Ibid.: ולפי שהאומרים ברקות דמו לפי דעתו שהרקות היא סבה התנועה, אומר שהמופת הנעשה לבאר שקרות הדמוי המעאיי וזה שהאומרים ברקות לא דמו שיהיה הרקות סבת התנועה אלא במקרה, וזה שהם חשבו, שאם לא היה הרקות נמצא, לא תהיה הנועת ההעתק אפשרית להמנע הכנס גשם בגשם . . . . על הדרך הזה לא יהייב היות הרקות פועל או הכלית.

Ibid.: אבל לא דמו לעולם אלא היותו סבה במקרה כמו שקדם, ולזה לא ימנע היות ליסורות (היות להם) האותיות במקומם הטבעי וכו׳ ואם היו מעורבין ברקות. Man vermißt an dieser Stelle ein Eingehen auf die unter den aristotelischen Einwänden gegen den leeren Raum von Creskas angeführte Auffassung, die einem Körper von einem anderen übertragene „gewaltsame" Bewegung könne den Moment der Berührung nicht überdauern, wenn kein Medium die Bewegung aufnehme und dem geschleuderten Körper immer neue Impulse erteile. Möglicherweise ist eine Lücke unseres Textes daran schuld.

verschiedenen Medien in verschiedenem Maße verringert wird. Im leeren Raume, wo jedes widerstehende Medium fortfällt, bewegen sich daher die Körper statt mit unendlicher vielmehr mit der ihnen ursprünglich eigenen Geschwindigkeit [1].

Mit sicherem Blick hat Creskas die Schwäche auch der physikalischen Einwände des Aristoteles gegen den leeren Raum erkannt. Noch aber ist er zu sehr von den physikalischen Anschauungen des Aristoteles beherrscht, um die Konsequenzen des veränderten Raumbegriffs für den Aufbau der Physik zu überschauen. Dem dialektischen Verfahren seiner Kritik entgeht der unlösliche Zusammenhang zwischen dem Raum- und dem Bewegungsbegriff des Aristoteles. In seiner eigenen Position stoßen daher der neue Raumbegriff und die aristotelische Bewegungslehre hart aufeinander. Wir sahen bereits, daß er auch in einem vom Körper unabhängigen, ja sogar im leeren Raum ein Streben der Körper nach ihren natürlichen Orten für möglich hält und sich damit begnügt, jede Kausalität des Raumes auszuschalten und den Bewegungsantrieb ausschließlich in die Elemente zu verlegen. Aber gegen dieses Streben der Elemente nach bestimmten Teilen eines unterschiedslosen Raumes gilt offenbar der aristotelische Einwand in voller Stärke. Je schärfer der Begriff des Raumes von allen physikalischen Bestimmungen gesondert wird, desto unmöglicher wird es, den einzelnen Raumstellen eine besondere physikalische Bedeutung zuzuschreiben. Die aristotelische Erklärung der Bewegung aus dem Streben der Elemente nach ihren natürlichen Orten ist nur in dem aristotelischen Raume möglich, der sich erst aus den Beziehungen der Körper zueinander ergibt.

Der Raumbegriff des Creskas fand in der Erkenntnis der Unendlichkeit des Raumes seine Vollendung. Die aristotelische Unterscheidung der natürlichen Orte hat nur in einem endlichen Raum Sinn, dessen Mitte das absolute Unten und dessen Grenzen das absolute Oben darstellen. Creskas selbst hebt gelegentlich hervor, daß es in einer unendlichen Ausdehnung keine Mitte

[1] Ibid.: . . . למה שהתנועה תחייב זמן לעצמותה יתחייב שבהסתלק המקבל ישאר זמן שרשי לתנועה ידוע אצל הטבע לפי חוק המניע, ולזה יתאמת שיחס איחור התנועה השרשית אל איחור התנועה השרשית כיחס המקבל אל המקבל . . . והנה ן' רשד חתר להתיר הספק בשכבר העיר עליו אבוכר במקצת והרבה דברים מרבים הבל.

gibt[1], ohne indessen die Konsequenz zu ziehen, daß dadurch der Begriff des Unten und damit auch der Korrelatbegriff des Oben aufgehoben wird. Der Unendlichkeit des Raumes glaubt er durch die Preisgabe des absoluten Oben und die Annahme eines unendlichen Fortganges nach oben zu genügen[2]. Die Unterscheidung selbst bleibt von seiner Kritik unberührt. Mit ihr läßt er auch die aristotelische Deutung der Schwere als Streben nach unten unangetastet. Seine Umbildung der aristotelischen Vorstellung beschränkt sich auf eine Relativierung des Gegensatzes von Schwer und Leicht. Ähnlich wie Demokrit, zu dessen Position er gegen die Kritik des Aristoteles vielfach zurückkehrt, schreibt er allen Körpern Schwere zu, die nur den verschiedenen Elementen in verschiedenem Maße eigen ist, und erklärt das Aufstreben der leichten Körper durch den Druck der schwereren, der sie nach oben treibt[3].

Der Grundgesichtspunkt, unter dem Creskas die physikalischen Probleme betrachtet, bringt es mit sich, daß derartige Ansätze keinen weiteren Ausbau finden. Die Physik beschäftigt ihn nicht als eigenes Problemgebiet, sein Interesse für ihre Grundbegriffe reicht vielmehr nur so weit, als sie für seine metaphysische Fragestellung Bedeutung gewinnen. In allen nur intern physikalisch bedeutsamen Fragen liegt ihm nicht daran, zu einer bestimmten Stellung zu kommen. Nicht einmal in der Frage nach der Endlichkeit der Welt werden wir weiterhin mehr bei ihm finden, als eine Entkräftung der aristotelischen Beweise, welche die Unendlichkeit der Welt als unmöglich dartun sollen. Die Form, die seiner Behandlung dieses Problems durch die von ihm diskutierten, aristotelischen Erörterungen vorgezeichnet wurde, war vollends ungeeignet, für die Theorie der physika-

[1] Traktat I, Abschnitt 2, Kapitel 1, 4. Untersuchung: כי למה שהוא משולל הקצוות אין לו אמצע.

[2] Ibid. 3. Untersuchung: יש לאומר שיאמר שמקומות האנה עם היותם מוגבלים במין ר"ל המעלה והמטה, הם בלתי מוגבלים באיש ווה שהמקומות הם זה למעלה מזה לבלתי תכלית ואם אין שם מעלה במוחלט לא יקרה מזה בטול.

[3] Ibid. 1. Untersuchung (vgl. Abschnitt 1. Kapitel 6): ואולי אפשר שיאמר שלכלם כובד מה אלא שיחלפו בפחות ויתר, ולפי זה המתנועעים למעלה יהיה מהברח היותר כבדים Als wichtigen Vorzug dieser Auffassung betrachtet es Creskas, daß sie den horror vacui entbehrlich macht und es gestattet, das Einströmen der Luft in entstehende Hohlräume auf ihre Schwere zurückzuführen.

lischen Erscheinungen einen wesentlichen Ertrag abzuwerfen. Die Frage der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt läuft für ihn wesentlich auf die Frage nach der Möglichkeit eines unendlichen Körpers hinaus, die er gegen Aristoteles aufrechtzuerhalten versucht. Die ihm ersichtlich am meisten zusagende Fassung dieses Gedankens ist die einer unendlichen Erstreckung der äußersten aristotelischen Himmelssphäre. Diese Konzeption verlegt das Unendliche in eine von der irdischen Welt abgesonderte Wirklichkeit, und läßt deren eigenes Bild so ziemlich unverändert. Dasselbe gilt von der an anderer Stelle entwickelten Möglichkeit, der Creskas sich positiv zuzuneigen scheint, daß im unendlichen Raum eine Vielheit endlicher Welten nebeneinander besteht, von denen eine jede in sich abgeschlossen ist, ihren eigenen Mittelpunkt und ihre eigene Grenze besitzt[1]. Die Willkür ist besonders deutlich, mit der in dieser Annahme eine Reihe an sich gleichgültiger Punkte eine besondere physikalische Bedeutung empfangen, und die Körper der verschiedenen Welten in starre, unüberschreitbare Weltgrenzen eingeschlossen werden. Sind diese Voraussetzungen aber einmal zugelassen, so kann sich nunmehr die Physik auf der hergebrachten Vorstellung des endlichen Weltgebäudes aufbauen.

Mit größerer Bestimmtheit zieht Creskas die logischen Konsequenzen seines Raumbegriffs. In dem Nachweis der Unabhängigkeit des Raumes vom Körper sieht er zugleich die Widerlegung der aristotelischen Annahme, daß der Begriff der Größe notwendig ein dingliches Substrat fordert. Die Teile des leeren Raumes gestatten den Prädikaten Groß und Klein dieselbe Anwendung, sind ebenso den Gesetzen des Maßes unterworfen wie die körperlichen Dinge. Der Raum ist ein zweifelloses Beispiel einer unkörperlichen Größe[2]. Die in der Geschichte der Philosophie so vielfach bewährte Kraft des Raum-

---

[1] Ibid. 4. Untersuchung: וזה שכבר התבאר במה שקדם חיוב מציאות גודל בלתי בעל תכלית וחיוב ריקוי או מלוי בכ"ת חוץ לעולם הוא מבואר שמציאות עולמים רבים אפשרי. ולא יתחייב הנועה היסודות מעולם אל עולם וזה שכל אחד מהיסודות מתנועע הוך מקיפו אל המקום הנאות לו.

[2] Ibid. 1. Untersuchung: וזה ההבאר שגודל נבדל אינו נמנע בעצמו, אבל אולי מחוייב, ואיך לא והפנאי בעצמו כבר יאמר בו גדול או קטן והוא משוער בחלק ממנו . . . ההבאר אם כן מציאות גודל נבדל.

begriffes, die Unzulänglichkeit einer ausschließlich dinglichen Betrachtungsweise aufzudecken, tritt hier auch bei Creskas zutage. Das Sein des Raumes und der Größe stellt sich ihm freilich wiederum als eine Art dinglich realer Existenz dar. Allein so wenig er das Sein solcher kategorialer Gebilde von dem empirischer Wirklichkeiten zu sondern vermag, die Einsicht verliert dadurch nichts an ihrer Bedeutung, daß sich im Raum eine Art des Seins enthüllt, die mit den aristotelischen Kategorien der Substanz und ihrer Bestimmungen nicht zu erfassen ist. Derselben Einsicht nähert sich Creskas von anderer Seite. Gegenüber der Diskussion der arabischen Aristoteliker, ob Existenz und Einheit mit der Wesenheit eines Dinges zusammenfallen oder als Akzidenzen zu ihr hinzutreten, weist er nach, daß sich in den Schwierigkeiten beider Standpunkte die Unzulänglichkeit der ihnen gemeinsamen Fragestellung offenbart. Die Existenz — und dasselbe gilt von der Einheit — kann weder mit dem Wesen eines Dinges zusammenfallen, da sonst jeder Existenzialsatz zu einer tautologischen Aussage würde, noch dem Wesen als ein Akzidenz anhaften, da die Substanz bereits als seiend gedacht werden muß, um Träger von Akzidenzen werden zu können und da überdies bei dieser Auffassung gleich allen anderen Akzidenzen auch die Existenz existieren müßte, also wieder einer Existenz bedürfte. Sie steht vielmehr dem Wesen als eine Bedingung gegenüber, auf der seine eigene Möglichkeit und sein Unterschied von einer bloß subjektiven Setzung ruht[1]. Wiederum darf man die Bedeutung der sich hier vollziehenden Erkenntnis nicht nach der Reife dieses eigenen Lösungsversuchs bemessen. Creskas ringt vergebens nach der Bestimmung der jenseits von Substanz und Akzidenz liegenden, kategorialen Grundvoraussetzungen. Mit der Forderung aber, den Eigenwert der Bedingungen auszuzeichnen, die dem Sein der Dinge zugrunde liegen und sich darum nicht als „Eigenschaften“ an die bereits gegebene Substanz anheften lassen, hat Creskas den Grundmangel der aristotelischen Kategorienlehre getroffen, von dessen Überwindung alle moderne Reform der Logik ausgegangen ist.

---

[1] Traktat I, Abschnitt 3, Kapitel 1 und 3; vgl. dazu Wolfsohn, Der Einfluß Gazalis auf Chisdai Creskas, S. 36 Anm. 2.

Die Unabhängigkeit des Raumes von den Dingen vermochte Creskas nur zu erfassen, indem er ihm eine selbständige absolute Existenz zusprach. Ihren Abschluß findet diese Vorstellung des Raumes in der spekulativen Deutung, die Creskas dem Raumbegriff zuteil werden läßt. In dem Verhältnis des Raumes zu den Körpern spiegelt sich das Gottes zu den Dingen wieder. Das ist auch der Sinn der talmudischen Bezeichnung Gottes als des „Ortes" (Makom). Für die Form und das Wesen eines Dinges gibt es kein treffenderes Bild als das des Ortes, in dem die räumliche Gestalt des Dinges bestimmt und begrenzt ist. Gott, als das gestaltende und formende Prinzip aller Dinge, bildet darum gleichsam ihren gemeinsamen Ort. Das Bild seiner alles Sein durchdringenden und erfüllenden Allgegenwart ist der alles körperliche Sein durchdringende und erfassende Raum[1]. Von dieser Analogie bis zu Spinozas Erhebung des Raumes zum göttlichen Attribut, an die Joël erinnert, ist noch ein weiter Abstand. Auf das genaueste aber ist hier bei Creskas die spekulative Deutung vorgebildet, die der Begriff des absoluten Raumes später bei Henry More und Newton gefunden hat, und die bis in die Anfänge der kritischen Raumlehre Kants in der Deutung des Raumes als „omnipraesentia phaenomenon" nachwirkt.

Der aristotelischen Zeitlehre gegenüber hat Creskas sich nicht zu gleicher Freiheit und Selbständigkeit des Urteils erhoben. In ihrem Ansatz freilich geht seine Kritik mit der an dem Raumbegriff des Aristoteles geübten genau parallel. Der Loslösung des Raumes vom Körper entspricht hier die Ablösung der Zeit von der Bewegung, an die sie die aristotelische Definition der Zeit als Zahl der Bewegung gebunden hatte. Die entscheidende Instanz, auf die sich Creskas beruft, ist die Tatsache, daß der Zeitbegriff ebenso auf die Ruhe, wie auf die Bewegung anwendbar ist. Die Dauer der Ruhe kann ebenso als groß oder klein bezeichnet werden, wie die der Bewegung.

[1] Traktat I, Abschnitt 2, Kapitel 1, 2. Untersuchung: ולזה להיותו ית״ש הוא הצורה לכלל המציאות כי הוא מחדשו ומיחדו ומנגידלו השאידלו לו השם הזה באמרם תמיד ברוך המקום . . . הוא מקומו של עולם, והיה הדמיון הזה נפלא כי באשר רחקי הפנוי נבנסים ברחקי הגשם ומלואו כן כבודו יתברך בכל חלקי העולם ומלואו vgl. dazu Joël, Der Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren S. 24/25.

Allenfalls könnte man meinen, daß wir die Dauer eines Ruhezustandes nur zu erfassen vermögen, indem wir sie mit der einer vorgestellten Bewegung vergleichen. Aber auch diese lediglich psychologische Gebundenheit der Zeit an den Bewegungsbegriff ist unerweislich. Die Zeit ist ebenso unmittelbar das Maß der Ruhe, wie das der Bewegung[1]. Von der hier behaupteten Unabhängigkeit der Zeit von jedem tatsächlichen Geschehen war es nur noch ein Schritt bis zu der Auffassung der Zeit als reiner Dauer, die allem zeitlichen Geschehen ebenso vorhergeht wie der Raum allen körperlichen Objekten. Wie nahe Creskas diesem Schritte war, ergibt sich deutlich aus der Anwendung, die er in der Frage nach der Ewigkeit der Welt von seinem Zeitbegriffe macht. Er macht hier eine scharfe Scheidung zwischen den bei Aristoteles auf einer Linie stehenden Fragen der Ewigkeit der Zeit und der Bewegung. Die Annahme eines Anfanges der Welt und der Bewegung fordert keineswegs, daß auch ein absoluter Zeitanfang angenommen werde. Da die Zeit ebensowohl die Ruhe umfaßt, wie die Bewegung, ist ihr Sein von dem der Welt unabhängig. Der Begriff der Schöpfung hat ihr gegenüber keinen Sinn[2]. Zu der Konsequenz aber, die Zeit entsprechend dem Raume als Bedingung alles zeitlichen Seins zu erfassen, kommt es trotz alledem nicht. Konnte das Sein des Raumes noch als eine Art dinglicher Existenz vorstellbar erscheinen, so versagten der Zeit gegenüber alle derartigen Möglichkeiten sinnlicher Veranschaulichung. Sie bleibt auch für Creskas nur als Bestimmung eines anderen vorstellbar. Nur daß sie ebensowohl Bestimmung der Ruhe, wie der Bewegung ist. Sie ist das Maß des kontinuierlichen Beharrens der Ruhe sowohl, wie der Bewegung. Die Schwierigkeit des Versuches, die Zeit von der Bewegung zu lösen und sie doch als Bestimmung eines Seienden zu fassen, kommt

---

[1] Ibid. Kapitel 11: כי למה שהוא מבואר בעצמו שכבר יאמר במנוחה גדולה, כאשר נח דבר מה זמן גדול, וקטנה, באשר נח זמן מועט. הנה מבואר שהזמן ישוער במנוחה מזולת מציאות התנועה בפעל, ואם היה שנשער המנוחה בציורנו שיעור המתנועע בה הנה יהאמת שאין צורך מציאות התנועה בפעל בזמן, וכל שכן שהמנוחה בזולת ציורנו בתנועה כבר התחלף בפעל ברב ומעט וכאשר היה זה כן הנה מי יהן ועדע למה [לא] ישוער הזמן בה בזולת ציורנו התנועה.

[2] Traktat III, Abschnitt 1, Kapitel 4: שכבר התבאר בקלות ממה שקדם לנו ט. öfter. במאמר הראשון שהזמן איננו מפעולת פועל עם שנודה היות העולם מחודש מן האפס הגמור

Creskas selbst zu Bewußtsein. Da die Ruhe etwas bloß Negatives ist, kann sie nicht als existierend gedacht werden und demnach auch nicht Träger objektiver Bestimmungen sein. In dieser Verlegenheit greift Creskas auf den aristotelischen Gedanken zurück, daß die Zeit als Maß der Bewegung nicht ohne die messende Seele zu sein vermöge. Hatte Aristoteles sie trotzdem als Akzidenz der Bewegung definiert, so will Creskas jede Bezeichnung vermieden wissen, die auf eine Existenz außerhalb der Seele hindeuten könnte. Die Zeit wird nunmehr zu dem nur in unserer Vorstellung bestehenden Maß des kontinuierlichen Beharrens von Ruhe und Bewegung[1]. In den Widersprüchen dieser Definition, die, um dem negativen Phänomen der Ruhe keine Existenz zuschreiben zu müssen, die Zeit subjektiviert dabei aber doch ein reales und meßbares Beharren von Ruhe und Bewegung voraussetzt, bleibt Creskas Zeitlehre stecken. Die Gesichtspunkte, von denen aus er die aristotelische Zeitlehre kritisiert, vermögen sich noch nicht in einer selbständigen Inangriffnahme des Problems zu bewähren.

An den die aristotelische Ontologie beherrschenden Grundgegensatz von Materie und Form rührt Creskas grundsätzlich nicht. Das Werden der Dinge stellt sich auch für ihn als Gestaltung der passiven Materie durch die wesenverleihende Form dar. Allein in seiner Anwendung auf den Körperbegriff erfährt dieser Begriffsgegensatz eine Verschiebung, in der sich eine völlig veränderte Auffassung der körperlichen Substanz in ihn eindrängt. Die Zerlegung des sich zunächst als Einheit darstellenden Körpers in einen materialen und einen formalen Faktor dient bei Aristoteles vor allem der Erklärung des Werdens. Die Umwandlung der Dinge ineinander verlangt ein bleibendes, materiales Substrat, das aus der einen Form in die andere übergeht. Schon Ibn Roschd hatte daraus gefolgert, daß bei dem jedem Wandel entzogenen Himmelsäther die Zerlegung in Form und Materie unnötig sei. In der Form der Körperlichkeit, der dreidimensionalen räumlichen Ausgedehntheit, erschöpft sich

[1] Traktat I, Abschnitt 2, Kapitel 11: ואמנם שוער בתנועה ומנוחה למה שציורנו בשיעור התדבקותם הוא הזמן, ולזה יראה היות מציאות הזמן בנפש . . . שהיא נתלה במנוחה כמו בתנועה והמנוחה היא העדר התנועה ואין מציאות להעדר, ולזה יתחייב שיהיה הזמן נתלה בציורנו שיעור התדבקות אם בתנועה ואם במנוחה אחר שיאמר בכל אחת גדולה או קטנה.

sein Dasein, ohne noch eines materialen Substrates zu bedürfen. Dieselbe Betrachtungsweise aber ist, wie Creskas erkennt, auch auf die irdischen Körper anwendbar. In allem Wandel der Elemente bleibt doch die Grundform des körperlichen Daseins unverändert. Als das beharrende Substrat aller Veränderung ist daher statt der völlig bestimmungslosen aristotelischen Materie eine einheitliche körperliche Substanz anzusetzen. Statt diese mit Ibn Roschd als Form der Körperlichkeit zu bezeichnen, betrachtet sie Creskas vielmehr als Materie, da sie ja als die gemeinsame Grundlage der verschiedenen Elemente in deren wesenhafte Form eingeht. Ihrer inneren Struktur nach indessen steht diese einfache Grundsubstanz jenseits des Gegensatzes von Form und Materie. Als bereits bestimmte Substanz aber vermag sie, auch ohne in die Form eines der Elemente eingegangen zu sein, selbständig zu existieren und den Raum zu erfüllen. Die den Körpern gemeinsame Materie hat sich so aus der bestimmungslosen Möglichkeit des Seins in eine qualitätlose körperliche Substanz verwandelt[1]. Die logische Rangordnung von Materie und Form hat sich damit vollkommen umgekehrt. Die substanzialen Formen der verschiedenen Elemente haben nur noch die Funktion, die in ihrer Existenz von ihnen unabhängige Materie mit bestimmten Kräften und Qualitäten auszustatten, während sie selbst nur in Verbindung mit der Materie zu existieren vermögen. Wohl bleiben sie für Creskas als die wirkenden Ursachen des Geschehens und die Bedingungen der wesenhaften Unterschiede der Dinge von bloßen Akzidenzen streng geschieden. Allein sie gleichen den Akzidenzen vollkommen in ihrem Verhältnis zu der materiellen Grundsubstanz, an die ihr Dasein mit Notwendigkeit gebunden ist[2].

[1] Ibid. Kapitel 7: הגשם הנצחי אב כן שלא יפול תחת ההויה וההפסד לא יגזור השכל בו הרכבה כלל מחמר והנה לפי דעת ב"ר מה ההכרח מי יתן ואדע שלא נאמר כן בגשמים ההווים ונפסדים רוצה לומר שהחמר בהם הגשמות והצורה היא דצורה המיוחדת לכל אחד ההולכת מהלך השלמות לגשמות והגשמות הנקרא אצלו צורה גשמית שתהיה הולכת מהלך החמר אל הצורה המיוחדת. ויהיה אם כן החמר בזולת הצורה המיוחדת יצטרך אל מקום ונמצא בפעל.

[2] Ibid.: אם היה שאין ראוי לומר בצורות המיוחדות היותם מקרים למה שבהם יתחדים יבדלו בהם מהמקרים . . . . הנה אמנם יאמר בהם שהם דברים עצמיים אבל שיהיה עמידת הגשם וקיומו בו לא, למה שצורת הגשמות שהיא הנושא היא לעולם נמצאת בפעל ועמידת הצורה המשלמת אותו היא בו.

Was sonst in Creskas' Kritik der aristotelischen Naturlehre von grundsätzlichem Interesse ist, gehört seiner Polemik gegen die aristotelische Beweisführung für die Endlichkeit der Welt an. Soweit die aristotelische Unendlichkeitslehre mit diesem Problem zusammenhängt, setzt er sich nach allen Richtungen hin mit ihr auseinander. Auf ihre andere Seite dagegen, die von Aristoteles gegebene Analyse des Stetigkeitbegriffs, geht er nirgends in prinzipieller Stellungnahme ein. Er berührt sie immer nur im Vorübergehen, wenn man nicht einen Angriff gegen die aristotelische Behauptung, daß außer der Kreisbewegung keine stetige Bewegung möglich sei, hierher rechnen will [1]. Daß er sich damit begnügt, die Möglichkeit einer unendlichen Welt nachzuweisen, ohne der aristotelischen Auffassung eine eigene entgegenzustellen, ist bereits hervorgehoben. Das gilt indes nur für die Anwendung des Unendlichkeitbegriffs auf die körperliche Wirklichkeit. Die Unendlichkeit des Raumes haben wir Creskas mit Bestimmtheit vertreten sehen, und zu demselben Ergebnis führen auch seine Äußerungen über die Unendlichkeit der Zeit und der Zahl. Auch in der Anwendung des Unendlichkeitbegriffs auf die Wirklichkeit aber vertritt er wenigstens die Möglichkeit, sie als unendlich zu denken, mit einer Konsequenz und Entschiedenheit, die in der Geschichte des Unendlichkeitproblems nicht häufig anzutreffen ist. In allen ihren Wendungen tritt er der aristotelischen Beweisführung für die Endlichkeit der Welt entgegen. Nach dem bereits behandelten Nachweis der Unendlichkeit des Raumes geht er die aristotelischen Gründe gegen die Möglichkeit eines unbegrenzten Körpers der Reihe nach durch und kommt zu dem Ergebnis, daß weder die Existenz eines unbegrenzten Körpers, noch die Möglichkeit, ihm gerad-

[1] Ibid. Kapitel 9: Gegen Aristoteles behauptet hier Creskas, daß auf einer endlichen Geraden eine kontinuierliche unendliche Bewegung möglich, zwischen zwei entgegengesetzten Bewegungen also kein Ruhezustand nötig sei. Er beweist das an dem Fall, daß ein sehr schwerer fallender Körper auf einen sehr leichten aufsteigenden trifft und ihn mitnimmt. Würde der mitgenommene Körper beim Übergang in die Bewegung nach unten zunächst ruhen, so müßte auch die Bewegung des anderen Körpers durch ihn einen Augenblick zum Stillstand gebracht werden. Ganz ähnlich argumentiert Descartes, Oeuvres éd. Cousin IX, S. 71 und 77 (vgl. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitproblems S. 135).

linige oder kreisförmige Bewegung zuzuschreiben, von Aristoteles widerlegt sei.

So entschieden Creskas der aristotelischen Unendlichkeitslehre in ihren Ergebnissen entgegentritt, von ihrer Problemstellung vermag er sich nicht zu befreien. Der Gedanke der Unendlichkeit der Welt erscheint auch bei ihm solidarisch mit der paradoxen Annahme eines unbegrenzten und dabei als Ganzes Wirkungen ausübenden und erleidenden Körpers, die den hauptsächlichsten Gegenstand der aristotelischen Kritik bildet. Wohl vertritt er gegen Aristoteles auch die Möglichkeit einer unbegrenzten Zahl körperlicher Größen[1] und benutzt die sich aus der Unendlichkeit des Raumes ergebende Relativierung des „Oben", um die aus dem Begriff des natürlichen Ortes abgeleiteten Einwände des Aristoteles gegen eine unbegrenzte Zahlverschiedener Elemente (Physik III 5) zurückzuweisen. Allein er ist weit entfernt, diese von ihm nur sehr summarisch behandelte Annahme der eines unendlichen Körpers vorzuziehen. Ausdrücklich stimmt er Aristoteles in der (an der von ihm gemeinten Stelle der Physik (I 4) nur implizite enthaltenen) Bemerkung zu, die Annahme unbegrenzt vieler endlicher körperlicher Größen führe wieder auf die eines unbegrenzten Körpers zurück, da ihre Summe eine unendliche Körpergröße ergebe[2]. Daß bei dieser Annahme die Notwendigkeit fortfällt, einem unbegrenzten Körper einheitliche Bewegung zuzuschreiben und ihn so als ein abgeschlossenes Ganzes zu denken, läßt er unberücksichtigt. Während der aristotelischen Argumentation gegen die Unendlichkeit der Welt in der Renaissance der Nachweis entgegengesetzt wird, die von ihr bekämpften Absurditäten hafteten nur an der falschen aristotelischen Vorstellung der Unendlichkeit der Welt und würden dem wahren Begriff der unendlichen Welt gegenüber vollkommen gegenstandslos[3], macht Creskas sich zum Verteidiger

[1] Ibid. Kapitel 2.

[2] Traktat 1. Abschnitt 1, Kapitel 2; Abschnitt 2, Kapitel 1, Untersuchung 2 zu Anfang; ibid. Kapitel 2. Das hier dem Aristoteles zugeschriebene Argument dürfte auch von Kepler der Tradition des Aristotelismus entnommen sein (Opp ed. Frisch VI, 139 zitiert bei Cohn, a. a. O. S. 111).

[3] Vgl. bes. Giordano Bruno, Dell' infinito, 2. Dialog. Seine Kritik des aristotelischen Raum- und Zeitbegriffs dagegen erinnert überraschend an Creskas.

des von Aristoteles bekämpften unbegrenzten Körpers und nimmt keinen Anstoß an der Vorstellung eines Unendlichen, das als Ganzes gegeben und wirksam ist.

Die begrifflichen Einwände des Aristoteles gegen die Möglichkeit des unbegrenzten Körpers weist er mit Leichtigkeit zurück. Die Begrenzheit der Körper darf nicht, wie Aristoteles will (Physik III 5), aus dem Begriff des Körpers als des durch Flächen Abgegrenzten gefolgert werden. Diese Definition setzt die Endlichkeit des Körpers bereits voraus und kann darum freilich auf einen sich ins Unbegrenzte erstreckenden Körper nicht passen. Aber durch nichts ist das Recht bewiesen, den Körper so zu definieren und die Definition des endlichen Körpers zur Norm des Körperbegriffs überhaupt zu machen[1]. Ebensowenig trifft es zu, daß ein unbegrenzter Körper sich nach allen Seiten hin ins Unendliche erstrecken müßte und keinen Platz mehr für andere Körper übriglassen könnte (Physik III 5). Da die Grenzenlosigkeit eines Körpers ihm nur als tatsächliche Eigenschaft zukommt, ohne aus seinem Begriff zu folgen, kann er sehr wohl nach einer Seite hin sich ins Unendliche erstrecken und nach anderer Seite begrenzt sein. Die aus dem Raumbegriff hergeleiteten Einwände des Aristoteles endlich setzen durchweg seine bereits widerlegte Definition des Raumes voraus. Ein unbegrenzter Körper ist in seinem endlichen Raume allerdings unmöglich, er fällt aus dem Raume heraus, wenn der Raum die umschließende Grenze bedeutet. In dem unendlichen Raume aber, in dem jeder Körper seinen Ort statt an der ihn umschließenden Grenze vielmehr an der von ihm erfüllten Ausdehnung hat, begegnet die Annahme eines unbegrenzten Körpers keiner Schwierigkeit mehr[2].

Unter den physikalischen Einwänden des Aristoteles stellt Creskas die aus den Begriffen der Schwere und Leichtigkeit entnommenen voran, die er als Bedenken gegen die gradlinige Bewegung eines unendlichen Körpers bezeichnet. Schreiben wir einem unbegrenzten Körper Schwere zu — von der Leichtig-

---

[1] Traktat 1, Abschnitt 2, Kapitel 1, 2. Untersuchung: והנה הבאור הכולל שההיי בו הח"ה הוא מבואר הנפילה שההקדמה הקטנה האומרת שכל גשם יקוף בו שטה או שטחים חולק עליה בעל הריב האומר במציאות גשם בב"ת והנה כדר המערבה אל הדרוש.

[2] Ibid.

keit gilt das Gleiche —, so muß auch diese unbegrenzt sein. Denn wäre sie nur begrenzt, so könnte sie, wie groß wir sie auch ansetzen mögen, von der eines endlichen Körpers jederzeit erreicht werden, da sie zu der eines gegebenen Körpers notwendig in einem bestimmten Zahlenverhältnis stehen muß und somit durch entsprechende Vervielfältigung dieses Körpers erreichbar ist. Als unendlich aber läßt sich die Schwere des unbegrenzten Körpers darum nicht denken, weil er sich sonst mit unendlicher Schnelligkeit, also zeitlos bewegen müßte, was der zeitlichen Natur der Ortsbewegung widerspricht (De coelo I 6). In allgemeinerer Wendung desselben Gedankenganges zeigt Aristoteles, daß zwischen einem unendlichen Körper und anderen — endlichen oder unendlichen — Körpern jedes aktive oder passive Wirkungsverhältnis ausgeschlossen ist. So müßte z. B. ein unbegrenzter Körper einen endlichen Körper in kürzerer Zeit bewegen, als irgendein noch so großer endlicher Körper. Solange aber die Geschwindigkeit, mit der er ihn bewegt, eine endliche ist und in bestimmtem Zahlenverhältnis zu der durch endliche Körper verursachten Geschwindigkeit steht, kann sie jederzeit durch entsprechende Vervielfachung des bewegenden endlichen Körpers erreicht und übertroffen werden; sie aber als unendlich zu denken, verbietet wiederum die zeitliche Natur der Bewegung (De coelo I, 7). Der Schärfe dieser Beweisführung vermag Creskas nur die willkürliche Annahme entgegenzusetzen, die zeitliche Natur der Bewegung drücke sich in einer bestimmten Maximalgeschwindigkeit aus, die auch durch eine unendliche bewegende Kraft niemals überschritten werden könne. Das Bedenken, daß auch eine endliche Kraft von bestimmter Größe dieselbe Geschwindigkeit zu erzeugen vermöge und demnach in ihrer Wirkung der unendlichen Kraft vollkommen gleich sei, beschwichtigt er mit der Bemerkung, daß diese Konsequenz durch die Natur der Bewegung gefordert werde und deshalb ruhig zugestanden werden könne[1]. Von der funktionalen Be-

[1] Ibid. Untersuchung 3: וזה שלכל כובד וקלות זמן שרשי אם מפאת האמצעי אשר בו יתנועע ואם להכרח היות התנועה בזמן ולא יתחייב אם כן כובד בעל תכלית מתנועע בזמן קטן מכובד בב"ת אבל יתחייב היות כובד גשם בעל תכלית מתנועע בזמן שוה לכובד גשם בלתי בעל תכלית ולא יקרה מזה בטול למה שזה קרה מפאת הכרח שמירת הזמן השרשי אשר מפאת האמצעי ומפאת התנועה. (Im Prinzip damit identisch Kapitel 8. Wichtig ist dort die Be-

trachtungsweise nimmt Creskas so seine Zuflucht zur ontologischen Denkungsart und gibt uns damit Gelegenheit, den Widerstreit beider Denkrichtungen in seltener Deutlichkeit zu beobachten. Die Geschwindigkeit der Bewegung erscheint zunächst als Funktion der Größe der bewegenden Kraft. An einer bestimmten Stelle aber wird dieser Zusammenhang durch die Einführung einer Grundgeschwindigkeit unterbrochen, die nicht mehr Funktion einer bestimmten Kraftgröße, sondern Folge der generellen Wesensform der Bewegung ist. Eine absolute Grenze der Geschwindigkeit wird eingeführt, jenseits deren jeder fernere Kraftzuwachs ohne Einfluß auf das Wachstum der Geschwindigkeit bleibt.

Ungleich tiefer geht Creskas in seiner Auseinandersetzung mit den Gründen, die Aristoteles gegen die Möglichkeit der kreisförmigen Bewegung eines unendlichen Körpers entwickelt. In einer Reihe von Variationen, in deren Wiedergabe Creskas an mehreren Stellen von unserem Text abweicht, führt Aristoteles den Gedanken aus, die Kreisbewegung eines unendlichen Körpers sei undenkbar, weil sonst eine unendliche Strecke in endlicher Zeit durchlaufen werden müßte. Das ergibt sich am einfachsten daraus, daß mit der Größe der vom Mittelpunkt ausgehenden Radien auch ihr Abstand zunimmt, also unendlich werden muß, sobald die Radien, wie es bei einem unendlichen Körper notwendig ist, unendlich werden. Da dieser unendliche Abstand niemals durchmessen werden kann, ist es unmöglich, daß ein Radius jemals in die Lage des anderen zu gelangen vermag. Dieselbe Schwierigkeit läßt sich auch dadurch veranschaulichen, daß wir uns in dem unendlichen Körper eine unendliche Sehne gezogen denken. Vor jedem Schnittpunkt, in dem ein sich ihr entgegen bewegender Radius sie trifft, liegt dann ein anderer, in dem er sie zuvor getroffen haben muß, während er andererseits eine unendliche Entfernung zurückgelegt haben muß, bevor er wieder von ihr loskommt (De coelo I, 5).

Creskas greift in seiner Entgegnung zunächst die Behauptung an, der Abstand zweier ins Unendliche wachsenden Radien müsse gleichfalls unendlich werden. Wenn die Mathematik es

merkung, daß eine der Stärke nach endliche Kraft der Dauer nach unendlich sein kann.)

als möglich annimmt, daß zwei Linien sich einander unbegrenzt nähern, ohne sich doch jemals zu schneiden, so muß es auch möglich sein, daß ihr Abstand ständig wächst, ohne daß er doch selbst bei unendlicher Verlängerung der Linien jemals aufhörte, endlich zu sein. Daß die aristotelische Annahme nicht in der allgemeinen Form, in der sie ausgesprochen ist, zutreffen kann, ergibt sich direkt daraus, daß wir, auch nachdem ein Radius unendlich geworden ist, jederzeit einen anderen Radius ziehen können, dessen Abstand von dem ersten endlich ist, indem wir einen benachbarten Punkt mit dem Zentrum verbinden[1]. Durch diesen Einwand wird freilich der Nerv der aristotelischen Beweisführung nicht berührt, da es für sie genügt, wenn der Abstand zweier Radien bei bestimmter Winkelgröße unendlich werden muß. Ihren grundsätzlichen Mangel sieht Creskas darin, daß sie den wahren Begriff des Unendlichen, der eine sich über jede Grenze hinaus erstreckende Größe bedeutet, nicht mit Strenge festhält und so operiert, als ob die Unendlichkeit an bestimmter Stelle erreicht und abgeschlossen wäre.

Am unmittelbarsten offenbart sich dieser Irrtum in dem Schluß des Aristoteles, durch die Kreisbewegung eines unendlichen Körpers werde ein unendlicher Kreis beschrieben, während der Kreis als eine nach allen Seiten hin abgegrenzte Figur nicht zugleich unendlich sein könne. Dieser unendliche Kreis könnte offenbar nur von der Peripherie des sich bewegenden Körpers beschrieben werden. Da der unendliche Körper aber niemals abgeschlossen und begrenzt ist, kann er weder, wie Creskas den aristotelischen Schluß verstanden zu haben scheint, selbst eine bestimmte Gestalt besitzen noch durch seine Bewegung eine solche erzeugen[2]. Der Punkt, um den er sich bewegt, kann daher auch, wie Creskas an anderer Stelle hinzufügt, nicht

[1] Ibid.: כבר התבאר בספר החרוטים (Apollonius, Buch der Kegelschnitte) אפשרות ההקצר המרחק לבלתי תכלית ויהיה המרחק שמור לעולם . . . . וכ"ש בתוספת שאפשר שיתוסף לעולם ושיהיה ההכלית שמור בו . . . . הנה אם יתחייב בקווים בב"ת היוצאים מהמרכז שיהיה המרחק ביניהם בצד המקיף בב"ת להיות המרחק נוסף בתוספת הקו הנה יתחייב זה בכל שני קוים היוצאים מהמרכז ובאיזו זוית הזדמן, וכאשר נצייר בצד המקיף אשר המרחק ביניהם בב"ת ונרשום אצל הקו האחד בשיעור ידוע נקודה אין ספק שאפשר לנו להוציא קו מהנקודה הרשומה אל נקודת המרכז.

[2] Ibid.: הנה המופת הה' [הד'] מיוסר על ההקדמה האומרת שהגשם הבב"ת המתנועע בסבוב יש לו תנועה [תמונה] סבובית והוא שקר לאחר שהגשם בב"ת הנה הוא נעדר הקצוות ולזה אין לו תמונה.

als Mittelpunkt des Körpers bezeichnet werden, da das Unendliche ohne Grenzen und somit auch ohne Mittelpunkt ist[1].

Auch die Notwendigkeit, die von dem Bewegungszentrum ausgehenden Radien unendliche Entfernungen zurücklegen zu lassen, schwindet bei strenger Innehaltung dieses Unendlichkeitsbegriffs. Denn sie ergäbe sich nur dann, wenn die Radien an irgend einer bestimmten Stelle aufhörten, endlich zu sein. Eine solche Stelle aber existiert nicht, so gewiß das Unendliche kein Endglied hat, bei dem seine Unendlichkeit erreicht wäre. Jeder Punkt, den wir auf einem Radius bezeichnen, ist vielmehr in endlicher Entfernung von seinem Ausgangspunkt und braucht daher auch bei der Kreisbewegung nur eine endliche Entfernung zurückzulegen. So paradox es auch erscheinen mag, nötigt uns die Kreisbewegung des unendlichen Körpers niemals, das Bereich des Endlichen zu verlassen. Alle Strecken, die an der Bewegung Anteil haben und alle Entfernungen, die zurückgelegt werden, bleiben endlich, ebenso wie nach einer parallelen Ausführung an anderer Stelle trotz der Unendlichkeit der Zeit die Entfernung jedes Zeitpunktes von der Gegenwart endlich bleibt. Die Unendlichkeit des bewegten Körpers besagt nur, daß jenseits jedes bewegten Teiles eine unbegrenzte Reihe weiterer bewegter Teile vorhanden ist, die sich aber immer wieder in endlicher Entfernung von dem Bewegungsmittelpunkt befinden und endliche Bahnen beschreiben[2].

Die Bedeutung dieses Gedankens darf nicht nach dem Erfolg beurteilt werden, mit dem er die Kreisbewegung eines unendlichen Körpers zu retten unternimmt. Die von Creskas bekämpfte Vorstellung, die das Unendliche als Abschluß auf das Endliche folgen läßt, wird nicht erst von der Kritik des Aristo-

[1] Ibid. Untersuchung 4.

[2] Ibid. Untersuchung 3. אלא שהאמת הגמור שעם היות הקו בב"ת לא יתחייב מציאות מרחק בב"ת בין שני הקוים וזה שהוא ידוע שהקו הבב"ת היוצא מן חמרכז א"א שנרשום בו נקודה שלא יהיה הקו שבין הנקודה והמרכז ב"ת. ואחר שהמרחק שבין הקוים א"א להיות בב"ת אלא אצל נקודה שיהיה בה הקו בב"ת והנקודה ההיא אין מציאות לה אין מציאות אם כן למרחק הבב"ת שבין שני הקוים. ובכלל כשנאמר בקו שהוא בב"ת כבר אמרנו בו שהוא [משולל] קצה ותכלית, ואלו היה נמצא המרחק בב"ת היה ראוי שיהיה בקצה והוא משולל הקצה הנה המרחק בב"ת בין הקוים אין מציאות לו. ואם היה שהגשם בכללו יהנועע והוא בב"ת הנה לא יתנועע חלק ממנו אלא על קו בעל תכלית (Der Nachweis, daß trotz der Unendlichkeit der Zeit kein unendlich ferner Zeitpunkt zu existieren braucht, Traktat III, Abschnitt 1, Kapitel 4.)

teles in die Annahme der Kreisbewegung eines unendlichen Körpers hineingetragen; in dem Gedanken einer einheitlichen Bewegung des Unendlichen ist vielmehr seine Auffassung als ein abgeschlossenes Ganzes bereits enthalten. Den aristotelischen Einwand, der gerade im Sinne des Creskas gegen diese Annahme geltend macht, daß vor jedem Schnittpunkt schon ein anderer liegen müsse, vermag dieser daher auch nicht zu entkräften. Für die von ihm entwickelte Auffassung des Unendlichen aber ist die Anwendbarkeit auf die vorliegende Einzelfrage ohne Belang. Ihre Originalität beruht auf der Schärfe, mit der sie die unendliche Größe von ihren Elementen unterscheidet. Die unendliche Größe ist ein Inbegriff von Elementen, die durchweg endlich sind, die unendliche Gerade z. B. ein Inbegriff von Strecken, die stets endlich bleiben. Mit der Endlichkeit aller Glieder ist die Unendlichkeit des Ganzen vereinbar, weil es in der Reihe der Glieder kein letztes gibt. Die Reihe der endlichen Glieder setzt sich bis ins Unendliche fort. Diesen Fortgang ins Unendliche denkt Creskas nicht mit Aristoteles als bloße Möglichkeit unbegrenzter Zunahme. Vollends ist seinem Realismus der Gedanke fremd, ihn an den unendlichen Fortschritt der Erkenntnis zu knüpfen. Ausdrücklich bemerkt er gegen eine freilich psychologisch verstandene idealistische Wendung bei Aristoteles, für die Möglichkeit des Unendlichen sei es gleichgültig, ob es unserer Erkenntnis zugänglich sei oder nicht[1]. Den Fortgang ins Unendliche denkt er vielmehr als schlechthin seiend. Nicht anders als die endlichen Glieder besteht auch ihr sich ins Unendliche erstreckender Zusammenhang.

Auf dasselbe Ziel streben auch seine Ausführungen über die Unendlichkeit der Zahl hin, wenn es in ihnen auch nicht mit gleicher Bestimmtheit erreicht wird. Gegen die Möglichkeit, daß die Welt aus einer unendlichen Menge von Elementen bestehe, hatte besonders Ibn Roschd eingewandt, daß dann die Summe der Weltelemente eine unendliche Anzahl ergeben müsse, während Aristoteles bewiesen habe, daß die Unendlichkeit der Zahl nur potentiell sei, jede bestimmte Zahl dagegen endlich sein müsse, da sie notwendig entweder gerade oder un-

[1] Ibid. Untersuchung 2: הנה אין מהכרח ההתחלות בסה שהם התחלות להיותם ידועות והוא מבואר בעצמו.

gerade sei (Metaphysik XIII 8). Dagegen bedient sich Creskas zunächst der aristotelischen Unterscheidung des Potentiellen und Aktuellen, indem er ausführt, daß wohl jede abgezählte Menge endlich sein müsse, das Zählbare aber in unendlicher Menge vorhanden sein könne. Damit will er sich indessen der Anerkennung der Unendlichkeit der Zahl nicht entziehen. Nachdem er zunächst die Möglichkeit unendlicher gerader und ungerader Zahlen erwähnt hat, spricht er seine wahre Meinung dahin aus, daß der Unterschied von Gerade und Ungerade nur auf endliche Zahlen anwendbar sei, die unendliche Zahl dagegen jenseits dieses Gegensatzes stehe, weil sie keinen Abschluß habe[1]. Es fehlt hier der ausdrückliche Hinweis, daß die unendliche Zahl durch den Fortgang der Reihe der endlichen Zahlen niemals erreicht wird und nicht als Endglied dieser Reihe gedacht werden darf. Bei der Betonung der Unabgeschlossenheit der unendlichen Zahl aber schwebt Creskas offenbar der Gedanke vor, daß alle Glieder der Zahlenreihe endlich bleiben, die Reihe selbst aber sich ins Unendliche erstreckt.

Unausgesprochen liegt dieselbe Auffassung des Unendlichen auch dem Gedankengange zugrunde, durch den Creskas den Einwand entkräften will, die Anerkennung einer unendlichen Größe führe zu der widersinnigen Konsequenz, daß ein Unendliches größer als das andere sei. Dieser Einwand, den Creskas Tebrizis Kommentar zu den Propositionen des Maimonides entnimmt, der aber ursprünglich auf Ibn Sina zurückgeht (Schahrastani, Deutsche Übersetzung, Band II, S. 295/6), geht dahin, eine Gerade, die von einem bestimmten Anfangspunkte aus ins Unendliche fortgeht, könne jederzeit über ihren Anfangspunkt hinaus um ein endliches Stück verlängert werden. Die von dem nunmehrigen Anfangspunkt ausgehende unendliche Gerade sei dann um das hinzugefügte Stück größer als die ursprüngliche, die gleichfalls unendlich sei[2]. Denselben Einwand hatte dann Ger-

[1] Kapitel 2: ומה שראוי שיאמר בזה הוא שהמספר בפעל רוצה לומר הספורים בשם מספר הנה הם מוגבלים וכל מוגבל בעל הכלית בהכרח, אבל בעלי המספר ר"ל אשר מדרכם שיספרו אבל אינם ספורים בפעל אין הבב"ת נמנע בהם ולו הונח שיהיה זוג או נפרד, וזה שכבר אפשר שיהיו זוגים ונפרדים בב"ת אלא שהאמת הגמור הוא שהחלוקה לספר אל זוג ואל נפרד הוא במספר הב"ת המוגבל אבל המספר הבב"ת למה שאינו מוגבל הוא בלהי מהואר בזוג ונפרד.

[2] Traktat I, Abschnitt 1, Kapitel 1, Untersuchung 1. gegen Ende. Ibn Sinn ist wohl auch die Quelle für Roger Bacon, der den Beweis allerdings

sonides in etwas veränderter Wendung auf das Gebiet der Zeit übertragen und gegen die Ewigkeit der Welt gerichtet, bei der sich ergebe, daß die in zwei verschiedenen Zeitpunkten abgelaufene Zeit die gleiche unendliche Größe habe und daß die Zahl der Umläufe zweier Himmelskörper die gleiche sei, auch wenn die Umlaufszeit des einen kürzer sei als die des anderen. Creskas hält alle diese Argumentationen für irrig, weil der Begriff des Maßes auf das Unendliche nicht anwendbar sei und daher auch kein Maßverhältnis zwischen zwei unendlichen Größen bestehe. Die Größe zweier Unendlichkeiten könne weder als gleich noch als verschieden bezeichnet werden, da ihnen eine Größe im eigentlichen Sinne nicht zugeschrieben werden könne. Ein Unendliches könne eine Vermehrung nur nach der Richtung erfahren, in der es endlich sei; durch eine solche Vermehrung aber werde es als Unendliches nicht vergrößert[1]. Im Hintergrunde aller dieser zunächst paradox erscheinenden Bestimmungen steht wieder der Grundgedanke, daß die Unendlichkeit nur der sich ins Unbegrenzte forterstreckenden Reihe zukommt, die wegen ihrer Abschlußlosigkeit keiner Maßbestimmung unterworfen ist.

Seine Verteidigung des Unendlichkeitbegriffs dehnt Creskas auch auf die unendliche Kausalreihe aus. Sein Gedankengang nimmt hier eine neue Wendung in dem Versuch, die Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen mit der Behauptung einer ersten Ursache alles Seins zu verbinden. So gut es möglich sei, daß von derselben Ursache eine

---

nach der Darstellung Jonas Cohns (a. a. O. S. 76-77) in eigenem Namen vorzutragen scheint. (Eine Analogie dazu bei Lasswitz, Geschichte der Atomistik Bd. I, S. 194 f.).

[1] Traktat I, Abschnitt 2, Kapitel 1, Schluß der 1. Untersuchung: שאין הכלית הוא בלתי משוער ולזה לא יהיה הקו האחד גדול מהאחר לפי שכל אחד בלתי מקבל השיעור בכללו ולזה איננו גדול מחאחר ואם היה נוסף מהאהר היה מהצד שהוא ב"ת וזה מבואר בעצמו Traktat III, Abschnitt 1, Kapitel 4 (gegen Gersonides): כשיהיה הזמן או המספר בב"ת לא יאמרו בו רב ומעט וגדול וקטן ולא שוה למה שהם גדולי השיעור והשיעור נמנע בב"ת ולזה לא יקרה ממנו בטול אם עברו סבובים בב"ת מהמהיר והמאוחר וזה שאין מדרכם שיאמר בהם גדול וקטן ולאו שוה. Genau so löst Galilei (Discorsi, Deutsche Übersetzung, Bd. 1. S. 31) die gleiche Schwierigkeit. „Weder ist die Menge der Quadrate kleiner als die der Zahlen, noch ist die Menge der letzteren größer; und schließlich haben die Attribute des Gleichen, des Größeren und des Kleineren nicht statt bei Unendlichem, sondern gelten nur bei endlichen Größen."

unendliche Zahl koordinierter Objekte hervorgebracht werde, könne auch eine unendliche Reihe auseinander hervorgehender Wirkungen gedacht werden, die als Ganzes ihre Existenz einer und derselben Ursache verdanke. Die weitere Durchführung dieses Gedankens beschränkt sich auf die Abwehr des bekannten Argumentes, daß der Eintritt einer Wirkung unmöglich werde, wenn er an den Ablauf einer unendlichen Reihe geknüpft sei[1]. Unerörtert dagegen bleibt die Frage, wie eine Kette von Wirkungen auf eine erste Ursache zurückgehen kann, ohne daß es eine erste Wirkung gibt, die unmittelbar aus ihr hervorgeht. Immerhin ist so viel deutlich, daß Creskas eine doppelte Art der Abhängigkeit unterschieden wissen will und die gesamte Reihe in einem anderen Sinne von der ersten Ursache abhängen läßt, als ihre einzelnen Glieder untereinander in Abhängigkeit stehen.

An dieser Stelle wird das metaphysische Ziel der ganzen Untersuchung vollkommen deutlich. In keiner Form darf die Endlichkeit der Welt der Beweisführung für die Existenz Gottes zugrunde gelegt werden. Denn weder die räumliche Begrenztheit der Welt und die von Aristoteles aus ihr erschlossene Begrenztheit und Erschöpfbarkeit der ihr innewohnenden Kraft, noch die Endlichkeit der Ursachenreihe ist wissenschaftlich erweisbar. Der einzige legitime Gottesbeweis ist der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein ihr zugrunde liegendes notwendiges Wesen, der für die unendliche Welt ebenso gilt wie für die endliche. Creskas hat die Unendlichkeit der Welt nicht behauptet, aber hat zuerst versucht, der Metaphysik eine Form zu geben, die unerschüttert bleiben konnte, auch wenn sich die mittelalterliche Anschauung von der Endlichkeit der Welt als unhaltbar erwies.

Man wird ungern darauf verzichten, Creskas zu den Vorbereitern der sich in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit vollziehenden Umbildung des aristotelischen Naturbegriffs zu rechnen und einen Zusammenhang zwischen ihm und den sich vielfach eng mit ihm berührenden italienischen Naturphilosophen anzunehmen. Allein trotz der Wiedergabe, die einige seiner Haupt-

[1] Traktat I, Abschnitt 2, Kapitel 3.

gedanken bei dem jüngeren Pico gefunden haben, ist ein solcher Zusammenhang bisher nicht nachweisbar. Die Anerkennung aber, daß er diese Entwickelung in wesentlichen Punkten vorweggenommen hat, hofft ihm unsere Darstellung fortan gesichert zu haben. Sie möchte damit eine bescheidene Fortsetzung der dem Anteil des mittelalterlichen Judentums an der Geschichte der Philosophie gewidmeten Forschungen meines Vaters bieten, dem ich sie in herzlicher Liebe darbringe.

Zur Attributenlehre Maimunis.

Von S. Horovitz.

Wir beabsichtigen keineswegs eine zusammenhängende Darstellung der Attributenlehre Maimunis zu geben, da sein Standpunkt im großen ganzen klar ist und sich prinzipiell von dem seiner Vorgänger nicht unterscheidet. Auf Abweichungen in Einzelheiten kommt es hierbei nicht an. Ob ein Attribut zu den Negations- oder Tätigkeitsattributen gezählt wird, ist gleichgültig, und wir sehen, wie die einzelnen Philosophen selbst es damit nicht genau nehmen und ein Attribut bald in diese, bald in jene Klasse einreihen. Mit solcher Freiheit verfährt beispielsweise Jehuda Halewi, ohne sich eines Widerspruchs bewußt zu sein und ohne daß wir ihm einen solchen vorwerfen könnten[1]. Maßgebend ist bloß die prinzipielle Frage, welche Attribute zulässig seien, und in dieser Hinsicht unterscheidet sich Maimuni nicht von den anderen jüdischen Aristotelikern, nur daß er vielleicht mit noch größerer Schärfe und mehr Nachdruck die Unzulässigkeit der Wesensattribute betont[2]. Da also

---

[1] So ist „lebend" nach Cusari II 2 Negationsattribut, um die Eigenschaft des Todes zu verneinen (לשלול ממנו תאר המות). Einige Zeilen später jedoch ist es Tätigkeitsattribut und bedeutet, daß von Gott Wirkungen ausgehen ומה שאומר אל חי ואלהים חיים הוא מדה כנד מדת אלהי העמים שהם מתים לא יהיה מהם מעשה Ebenso erklärt er in demselben Paragraph „heilig" als Relationsattribu (והטפליות כמו ברוך ומבורך מהולל קדוש וכו׳), während er IV 3 dieses Prädikat als Negationsattribut erklärt, um auszudrücken, daß Gott keine Eigenschaft von den Eigenschaften der geschaffenen Dinge zukomme וקדוש כנוי שהוא נקדש ומרומם מהשתוות לו מדה ממדות הברואים [l. משתאות]). Es ist also auf die Erklärung der einzelnen Ausdrücke kein Gewicht zu legen.

[2] Die größere Strenge, mit welcher Maimuni auf die Reinhaltung des Gottesbegriffes bedacht ist, zeigt sich z. B. auch darin, daß er More I 35 die Forderung stellt, man solle selbst Kindern und Unwissenden, welche einer vollkommen philosophischen Erfassung des Gottesbegriffes nicht fähig

Maimuni nach der prinzipiellen Seite nichts wesentlich Neues darbietet, wollen wir lediglich auf einzelne Punkte, die vielleicht von Interesse sind, hinweisen.

1. Alter des Attributenproblems.

Die Gründe, aus welchen Maimuni die Annahme von Attributen bedenklich erscheint, sind die nämlichen, welchen wir bereits bei Saadia begegnen und die aus der neuplatonischen Philosophie stammen. Das oberste Prinzip muß etwas schlechthin Einfaches sein, durch Attribute hingegen wird eine Zusammengesetztheit und Vielheit angenommen und die absolute Einfachheit Gottes aufgehoben. Hierbei wird von dem Anstößigen abgesehen, welches gewisse Attribute schon durch ihren Inhalt haben, insofern sie etwa ein Leiden, eine Veränderung in Gott ausdrücken, d. h. eine Anthropopathie, eine Versinnlichung Gottes enthalten und die rein geistige Auffassung vom Wesen Gottes zu trüben geeignet sind. Zu jenem ersten Bedenken von der Gefährdung der Einfachheit kommt noch ein Gesichtspunkt hinzu, welcher bei Plotin von großer Bedeutung ist: die als selbstverständlich angesehene Voraussetzung, daß in der Ursache mehr als in der Wirkung enthalten sein muß und die erstere nicht der letzteren gleichen kann, aus welchem Grunde von Plotin der ersten Einheit selbst das Denken und das Sein abgesprochen wird, weil, wie er sagt, die Ursache des Denkens und des Seins jenseits von beiden liegen muß — ein Gesichtspunkt, der namentlich von Saadia mehrere Mal hervorgehoben wird. Daß nun die jüdischen Religionsphilosophen in ihren Anschauungen vom Neuplatonismus abhängen, ist bekannt, obgleich sie im einzelnen selbständig verfahren. So erklärt beispielsweise Plotin (Enn. VI 9, 3) nicht einmal Relationsattribute für statt-

sind, doch so weit als möglich eine richtige Vorstellung vom Wesen Gottes beizubringen suchen, daher man ihnen wenigstens einschärfen müsse, daß Gott kein Körper, mit den Geschöpfen unvergleichbar und keinem Leiden, keinem Affekt unterworfen sei. Damit vergleiche man das milde Urteil Jehuda Halewis im Cusari IV 3, der selbst das Buch „Schiur Koma“ nicht verwerflich findet, wenn dadurch die Ehrfurcht vor Gott in den Gemütern befestigt wird, obgleich es selbstverständlich ist und nicht einmal gesagt zu werden braucht, daß im Prinzip Jehuda Halewi nicht weniger als Maimuni gegen jede Trübung des Gottesbegriffes ist.

haft und behauptet dementsprechend, daß wir Gott nicht einmal Ursache der Welt im eigentlichen Sinne nennen dürfen. Es stimmen mit ihm Saadia und Maimuni überein, von welchen der erstere im Anschluß an die Kategorientafel des Aristoteles die Kategorie der Relation von Gott ablehnt[1], während Jehuda Halewi und Ibn Daud die Attribute der Relation unbedenklich finden. Umgekehrt gehen Ibn Daud und Maimuni über Plotin hinaus, indem sie selbst das Attribut der Einheit von Gott nur als Negation gelten lassen, während für Plotin das Attribut der Einheit die einzig passende Beziehung für das oberste Prinzip ist.

Zwar hat bereits Philo Gott „qualitätslos" (ἄποιος) genannt[2], aber an einen direkten Einfluß von Seiten Philos ist nicht zu denken, da er im Mittelalter unbekannt war und nur eine dunkle Erinnerung an ihn bei Josef Albaṣir sich erhalten hat. Hingegen verdient die Frage erwogen zu werden, ob nicht bereits in der älteren talmudischen Literatur sich Anklänge an das Attributenproblem finden. Daß man die wörtliche Wiedergabe einzelner Schriftstellen für bedenklich hielt und, um namentlich bei der großen Menge kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, eine Umschreibung für geboten erachtete, ist aus dem Targum bekannt, auf welches die jüdischen Religionsphilosophen häufig hinweisen; doch berührt dies nicht den Kern der Attributenfrage. Es sind ganz besondere Rücksichten, von denen das Targum sich leiten läßt und die sich aus dem Inhalt der einzelnen Stellen ergeben. Es sind besonders anthropomorphistische und anthropopathische Ausdrücke, sowie Stellen, welche leicht eine unangemessene Auffassung über die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen aufkommen lassen, welche eine Paraphrase notwendig machten[3]. Ähnlich verhält es sich mit gewissen in Talmud und Midrasch geläufigen Redewendungen, in welchen die Eigenschaften vom Wesen Gottes getrennt erscheinen.

[1] Vgl. Em. ed Slucki S. 52, More I 52. Kreskas, אור ה' ed Ferrara 16d wendet gegen Maimuni mit Recht ein, daß man doch nicht umhin kann, zum mindesten von Gott zu sagen, daß er die Ursache der Welt sei, wodurch ja ein Verhältnis zwischen Gott und der Welt ausgedrückt wird.

[2] Zeller III 2 S. 355.

[3] Vgl. Maybaum, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos usw. S. 8—28.

Man hat mit Unrecht in solchen Redensarten eine Hypostasierung der göttlichen Eigenschaften gesehen, und vielfach wollte man sogar aus Stellen, die bei unbefangener Betrachtung ganz harmlos erscheinen, einen Einfluß des Gnostizismus herauslesen[1]. In Wirklichkeit handelt es sich bei jenen Umschreibungen bloß um eine Art Schicklichkeitsgefühl, welches die unpersönliche Ausdrucksweise, statt der persönlichen, passender erscheinen ließ. Selbstverständlich können wir einen Gegenstand, über den schon soviel geschrieben wurde, hier nicht erschöpfend behandeln, wir wollen bloß bemerken, daß die Tatsache der Paraphrase gewisser Aussagen in der Schrift und gewisse scheinbare Hypostasierungen der göttlichen Eigenschaften in der älteren Literatur für uns nicht in Betracht kommen. Für uns handelt es sich lediglich um die Frage, ob gewisse Ansätze zum mittelalterlichen Attributenproblem sich schon früher nachweisen lassen, ob man schon in talmudischer Zeit gegen die Attribute im allgemeinen, welcher Art sie auch seien, Bedenken trug lediglich mit Rücksicht darauf, daß sie der Einfachheit Gottes Eintrag zu tun scheinen, obgleich ein solcher Gesichtspunkt dem nicht philosophisch geschulten Denken ziemlich fern liegt. Auf eine Stelle, die dafür zu sprechen scheint, weist Maimuni (More I 59) hin. In der Rüge, die Rabba (Berachot 33b) einem Vorbeter, welcher die Attribute Gottes häufte,

---

[1] Sehr eingehend handelt bekanntlich über diesen Punkt Krochmal, More Neb. Has. (Pf. 15) und Grätz, Gnostizismus im Judentum. Schlagend findet Schmiedl (Studien über jüdische, insonders jüdisch-arab. Religionsphilos. S. 37) den Hinweis auf die Worte im Gebete R. Iochanans (Berachot 16b) זתבא לפניך מדת טובך וענותנותך. Man hat bei dieser Stelle ebensowenig an eine Hypostase zu denken, wie etwa bei der stereotypen Redensart: Es sei der Wille vor dir. Eine Erinnerung an die gnostische Lehre von den Syzygien haben Schmiedl daselbst Anm. 2 und Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I S. 114 merkwürdigerweise in Bereschit r. c. 11 in den Worten finden wollen: אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. Noch seltsamer ist die Erklärung Joels, welcher die Mischna Chagiga II 1 אין דורשין בעריות auf die Syzygien deutet. Die Unrichtigkeit der Erklärung läßt sich direkt durch den Jer. zu St. nachweisen, welcher bemerkt, daß die Mischna im Sinne R. Akibas und nicht R. Ismaels ist. Und das Zutreffende dieser Bemerkung ergibt sich, wie bereits Friedmann in seiner Einleitung zur Mechilta LXV und Weiß, II S. 235 hervorheben, aus der Tatsache, daß im Sifra zu dem Abschnitt von עריות der Midrasch fehlt.

erteilte, findet er seine eigene Ansicht wieder, daß positive Attribute von Gott überhaupt nicht zulässig seien. Aber es erscheint fraglich, ob die Stelle wirklich das besagt, was Maimuni in ihr findet, und ob er nicht lediglich Gedanken, die seine Zeit bewegen, einer älteren Zeit unterschiebt. Bereits Kreskas (אור ה׳ 17a) bemerkt, daß der Tadel nicht gegen die Attribute an sich, sondern gegen deren Häufung gerichtet zu sein scheint, welche den Eindruck erweckte, als ob sie die Attribute Gottes in erschöpfender Weise aufzählen wollte. Weit mehr erinnert an die Diskussionen der mittelalterlichen Philosophie eine andere Stelle, auf die wir hinweisen möchten und die Maimuni wohl kannte, ohne daß sie von ihm oder den Kommentatoren ausdrücklich genannt wird. In Sifre Num. Absch. 153 heißt es, der Schwur unterscheide sich vom Gelübde dadurch, daß das Gelübde einer Versicherung beim Leben des Königs, der Schwur aber einer solchen bei der Person des Königs selber vergleichbar sei, und eine Anspielung auf diesen Unterschied wird in der Stelle 2 Könige 4,30 gefunden, in den Worten: So wahr der Ewige lebt und beim Leben deiner Seele (חַי ה׳ וְחֵי נַפְשֶׁךָ)[1]. Es wird also, wie bereits R. David Pardo bemerkt, auf den Unterschied in der Aussprache hingewiesen und in der Verschiedenheit der Aussprache die Andeutung gefunden, daß bei Gott das Leben von der Wesenheit nicht getrennt ist wie beim Menschen. Hiermit stehen wir aber unmittelbar vor der Frage, welche die mittelalterlichen Philosophen beschäftigt, ob das Leben in Gott als Wesensattribut oder in anderer Weise aufzufassen sei. Bereits Maimuni weist auf den Unterschied in der Schwurformel hin und deduziert daraus, daß das Leben bei Gott anders aufzufassen ist, und man kann wohl mit Recht annehmen, daß ihm die Stelle im Sifre nicht entgangen ist, wenn auch weder bei den älteren Kommentatoren noch bei den neueren, welche Maimuni anführen, Sifre als Quelle angegeben wird[2]. Wir sagen demnach sachlich nichts Neues; von Interesse

[1] מה הפרש בין נדרים לשבועה בנדרים כנודר בחיי המלך בשבועה כנשבע במלך עצמו אע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר חי ה׳ וחי נפשך אם אעזבך.

[2] Jesode Hatt. II 10 לפיכך אומר חי פרעה וחי נפשך ואין אומר חַי ה׳ אלא חַי ה׳ שאין הבורא וחייו שנים כמו חיי הגופים, vgl. שמנה פרקים, letztes Kapitel und More I 68. Zur letzteren Stelle bemerkt Munk S. 302 A. 3, daß die Bemerkung

ist es bloß, zu sehen, daß bereits der Sifre in aller Kürze das, was den Kern der Attributenfrage ausmacht, berührt. Wir können demnach von einer gewissen Kontinuität in der Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie sprechen; es waren nicht völlig neue Probleme, welche die mittelalterlichen Philosophen beschäftigten, wenn sie auch vielleicht eine Zeitlang aus dem Gesichtskreis geschwunden waren und der unmittelbare Anstoß zu ihrer Wiederaufnahme von den Arabern ausging, durch deren Einfluß das philosophische Studium in jüdischen Kreisen wieder in Fluß kam.

2. Der Einfluß der Attributenlehre Maimunis auf die Araber.

Wir haben soeben auf den Anteil hingedeutet, welcher den Arabern an der Wiederbelebung der philosophischen Bestrebungen im Judentum gebührt. Wir können diese Tatsache als bekannt voraussetzen und brauchen nicht erst des näheren nachzuweisen, welchen bestimmenden Einfluß sowohl der Kalam als auch die arabisch-aristotelische Philosophie auf die ganze Richtung und Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie ausübte. Hingegen wissen wir nichts von einer Rückwirkung des jüdischen Geistes auf die arabische Philosophie. Man hat den Eindruck, als ob die Werke der jüdischen Religionsphilosophen in den Kreisen des Islams, auf die es wahrscheinlich auch von vornherein gar nicht abgesehen war, gar keine Beachtung gefunden hätten. Zwar behauptet Kaufmann, Saadia hätte sich darum in seinem Werke jeder Polemik gegen den Islam enthalten, weil er dasselbe von vornherein so angelegt hätte, daß es auch in arabische Kreise Eingang finde, und es sei auch aller Wahrscheinlichkeit nach den Arabern nicht unbekannt gewesen (Attributenlehre S. 80ff.). Diese Behauptung ist jedoch unzutreffend, da viele Stellen in Emunot tatsächlich gegen den Islam gerichtet sind. Dahin gehört beispielsweise der Abschnitt über die Möglichkeit der Abrogation des Gesetzes. Ebenso ist die Erklärung zu Deut. 32,2 (Em. S. 68) gegen die bekannte

---

Maimunis in frappierender Weise bestätigt wird durch solche Stellen, wo die beiden Ausdrücke, יְיָ und יְיָ, zusammen gebraucht werden. Wie wir sehen, beruft sich der Sifre tatsächlich auf eine solche Stelle.

Deutung gerichtet, welche in jener Stelle einen Hinweis auf die Sendung Muhammeds sehen wollte[1]. Was jedoch den Gottesbegriff des Islams betrifft, so hatte Saadia keine Veranlassung, gegen diesen zu polemisieren. Die Behauptung Kaufmanns, Saadia hätte sein Werk gleich mit Rücksicht auf arabische Kreise abgefaßt, ist daher mehr als fraglich. Jedenfalls findet sich nirgends auch nur der geringste Anhaltspunkt dafür, daß es in Wirklichkeit in jenen Kreisen irgendwie Verbreitung gefunden hätte. Das gleiche gilt von den Werken der anderen jüdischen Religionsphilosophen mit Ausnahme Maimunis, dessen More sicheren Nachrichten zufolge schon frühzeitig auch außerhalb des Judentums bekannt wurde. Bereits ʿAbdu-l-Latif, ein Zeitgenosse Maimunis, hatte den More gelesen, und Tebrizi, ein anderer arabischer Schriftsteller, verfaßte einen Kommentar zu den 25 Prämissen am Anfang des zweiten Teiles vom More. Noch mehr aber zeugt von dem hohen Ansehen, dessen sich das Werk Maimunis auch in der muhammedanischen Welt erfreute, die von Josef Kaspi berichtete Tatsache, wonach in den muhammedanischen Schulen von Fez und anderen Ländern unter Anleitung jüdischer Gelehrter das Studium des More betrieben wurde[2]. Es ist aber bisher, soweit mir bekannt ist, noch nirgends eine Stelle in der philosophischen Literatur der Araber aufgezeigt worden, in der sich eine Bekanntschaft mit dem More und ein Einfluß desselben offenbart. Wir glauben nun auf eine Stelle hinweisen zu können, welche die Abhängigkeit von More I 60 deutlich verrät und zeigt, wie ein von Maimuni ausgesprochener Gedanke zu einer Streitfrage in den Schulen wurde, an der die Jünger ihren Scharfsinn übten. Maimuni zieht in dem ge-

[1] Es ist ganz unbegründet, wenn Kaufm. Attributenlehre S. 83 in bezug auf die letztere Stelle sagt: Saadia habe, wie sich aus dem Zusammenhange der ganzen Auseinandersetzung ergibt, die Christen und nicht die Muhammedaner im Auge. Wie ist das überhaupt möglich, da doch die Erklärung zur Bibelstelle, die von Saadia widerlegt wird, doch nur von Muhammedanern herrühren kann? Ebenso ist die ganze Abhandlung über die Abrogation vorzugsweise gegen die Muhammedaner gerichtet, da die von Saadia widerlegten angeblichen Beweise für die Abrogation von Muhammedanern vorgebracht wurden.

[2] Vgl. Kaufmann, Gesammelte Schriften II S. 158.

nannten Kapitel, das auch wegen der verschiedenen Auslegung, die es bei alten und neueren Erklärern gefunden hat, von Interesse ist, das Ergebnis seiner vorangehenden Betrachtungen, indem er nochmals vor den großen Gefahren warnt, welche für den reinen Gottesbegriff in der Annahme von positiven Attributen liegen. Er faßt dann seine Ansicht in folgendem Urteil zusammen: Wer positive Attribute annimmt, den trifft nicht etwa bloß der Vorwurf, daß er eine unvollkommene Erkenntnis von Gott habe, ebensowenig begeht er den Fehler der „Zugesellung", indem er Gott andere Wesen an die Seite stellt, auch faßt er nicht etwa Gott bloß entgegengesetzt seinem wirklichen Sein auf, vielmehr eliminiert ein solcher die Erkenntnis Gottes gänzlich aus seinem Glauben, ohne sich dessen bewußt zu sein. Den Irrtum der positiven Attribute kann man nicht als unvollkommene Erkenntnis (מקצר) bezeichnen, weil von einer solchen nur die Rede sein kann, wenn jemand einen Teil von etwas, nicht aber das Ganze erkennt, z. B. wenn jemand vom Menschen seine tierische, nicht aber seine vernünftige Natur erfaßt. Da Gott jede Zusammensetzung ausschließt, kann mithin von einer teilweisen Erkenntnis bei ihm nicht gesprochen werden. Auch als Zugesellung (שתוף) kann man jenen Irrtum nicht bezeichnen, weil Zugesellung soviel bedeutet als: den richtig erkannten Begriff eines Wesens auf ein anderes übertragen, während die Attribute, wie deren Anhänger selbst behaupten, doch nur zum Wesen hinzukommende Akzidenzien, nicht aber das Wesen selbst sind. Aber ebensowenig kann man den Irrtum der Attributisten als eine dem wahren Tatbestand entgegengesetzte Auffassung (הלוף) charakterisieren, weil von einer solchen nur gesprochen werden kann, wenn wenigstens etwas an einem Gegenstand der Wahrheit entsprechend vorgestellt wird. Hält aber beispielsweise jemand den Geschmack für eine Quantität, so kann man nicht sagen, daß er sich die Sache im Gegensatz zu ihrem wahren Sein vorstelle, vielmehr hat derselbe von der Existenz des Geschmackes überhaupt keine Vorstellung und weiß nicht, worauf sich dieser Name bezieht. Ebenso hat derjenige, der Gott Attribute beilegt, die ihm nicht zukommen, von Gott überhaupt keine Kenntnis und überträgt den Namen, den er vom Hörensagen kennt, auf ein Wesen, das nirgends

in der Wirklichkeit anzutreffen ist und nur in seiner Einbildung existiert[1]. Maimuni beleuchtet diesen Gedanken noch näher und erläutert ihn durch ein Beispiel, worauf wir jedoch nicht weiter einzugehen brauchen. Für unseren Zweck genügt es zu bemerken, daß an den dargelegten Gedankengang Maimunis eine

[1] More I 60: ואני [l. ואיני] אומר שהמחייב תארים לאל יתעלה מקצר בהשגתו או משתף או השיגו בחלוף מה שהוא וכו' וכן המשתף לענין אחר דומה אשר יצייר אמתת עצם אחד בפי מה שהוא והייב באמתות ההוא לעצם אחר ואלו התארים וכו'. Wir haben שתוף in der Bedeutung genommen: Gott ein anderes Wesen zugesellen. Die Erklärungen gehen jedoch auseinander. Was Maimuni hier sagt, scheint seinen Ausführungen unmittelbar vorher zu widersprechen. Diejenigen, sagt er, welche positive Attribute behaupten, müssen schließlich doch zu Negationen ihre Zuflucht nehmen, indem sie sagen, Gott wisse durch ein Wissen, das nicht dem unserigen gleiche, und das gelte auch von seiner Existenz. Sie bewegen, sich also doch in Negationen und ihre Behauptung läuft darauf hinaus, daß Gott eine Substanz mit unbekannten Attributen, ein Subjekt mit einigen Prädikaten sei, doch sei der Begriff des Subjekts hier ein anderer als sonst, und ebenso der Begriff des Prädikats. Folglich fährt er dann fort: ויהיה תכלית השגתנו בזאת האמונה השתוף לא דבר אחר כי כל נושא בעל נשואים בלא ספק והוא שנים בגדר ואם הוא אחד במציאות כי ענין הנושא בלתי ענין הנשוא עליו וכו'. Hier liegt nun ein direkter Widerspruch vor. Die alten Erklärer nehmen an beiden Stellen, ohne sich auf den Widerspruch einzulassen, שתוף im Sinne von Homonymie, d. h. es wird von Gott bloß dem Namen nach ausgesagt, was von anderen Wesen gilt. Nach Munk heißt שתוף an beiden Stellen: Gott ein anderes Wesen zugesellen, Polytheismus. Nach Kaufmann, Attributenlehre S. 460 bedeutet שתוף an erster Stelle Polytheismus, an zweiter Homonymie, was er sehr weitläufig zu beweisen sucht. Nach unserem Dafürhalten kann שתוף an zweiter Stelle nur Polytheismus bedeuten, weil für Homonymie die Begründung Maimunis gar nicht paßt. Nur wegen der großen Verwirrung, welche über die Terminologie Maimunis in diesem Punkte herrscht, konnte man שתוף an zweiter Stelle im Sinne von Homonymie nehmen. Nicht so sicher sind wir über Bedeutung des Wortes an erster Stelle. Man könnte es als Homonymie erklären, wofür auch der Zusatz לא דבר אחר zu sprechen scheint, und die Worte כי כל נושא וכו' müßten dann eine Begründung sein für das Vorhergehende לא הנושא ההוא וכו' d. h. wenn Subjekt und Prädikat bei Gott dasselbe wie sonst bedeutete, müßte Gott eine Zweiheit sein, was er aber nach der Ansicht der Gegner nicht sein soll. Von einem Widerspruch zwischen beiden Stellen wäre dann keine Rede. Und dennoch scheint mir die Bedeutung Polytheismus in den Zusammenhang besser zu passen. Man muß demnach annehmen, daß Maimuni an erster Stelle sich der gangbaren Auffassung anpaßt, wonach auch die Annnahme von ewigen Eigenschaften in Gott שתוף heißt. An der zweiten Stelle berichtigt er dann diese Auffassung und meint, daß dies nicht שתוף **genannt** werden kann.

Stelle bei Senussi, einem Theologen des fünfzehnten Jahrhunderts, erinnert. Er macht einmal beiläufig die Bemerkung, man könnte vielleicht die Ansicht vertreten, daß jemand, der aus Unkenntnis einer Sache eine Eigenschaft beilegt, die ihr nicht zukommt, überhaupt keine Kenntnis von der Sache habe. Dies sei die Ansicht, welche von dem Šeich Abu ʿAmran aus Fez angenommen wurde in der bekannten Frage, welche also lautet: Wenn jemand eine Eigenschaft Gottes nicht kennt und ihr eine entgegengesetzte beilegt, die mit seiner Natur unverträglich ist, z. B. die Körperlichkeit, Räumlichkeit und dergleichen, die in bezug auf Gott unmöglich sind, kann man da behaupten, daß er von Gott überhaupt keine Kenntnis habe? Die einleuchtendste Antwort nach der Ansicht des Abu ʿAmran ist, daß er Gott überhaupt nicht kennt[1]. Wer dieser Abu ʿAmran aus Fez ist, weiß ich nicht, vielleicht liegt gar eine Verwechselung mit Maimuni selbst vor: Abu ʿAmran statt ben ʿAmran. Wie dem auch sei, wir glauben, daß die Ausführungen Maimunis den Stoff zu der von Senussi angeführten Frage geboten haben. Uns wenigstens ist aus der älteren Zeit nicht bekannt, daß man über eine solche Frage debattiert hätte. Die Bezeichnung: die bekannte Frage spricht dafür, daß der Gedanke Maimunis auf einen sehr fruchtbaren Boden fiel, weil er für die Disputierkunst, Entfaltung des Scharfsinnes und subtile Unterscheidungen einen weiten Spielraum eröffnete. Im übrigen scheint Senussi die Ausführungen Maimunis selbst nicht zu kennen, da er sonst das, was Maimuni lediglich in bezug auf Gott behauptet, nicht

[1] Senussi, Les prolégomènes théologiques, ed. Luciani Alger 1908, S. 37:
وقد يقال ان ذكر هذين القيدين فى تعريف الحكم العادى انما هو لافادة معرفته بناء على ان الجهل بصفة حقيقة واثبات ضدها لتلك الحقيقة موجب للجهل بها وهو مذهب الشيخ ابى عمران الفاسى رضى الله عنه في المسئلة المشهورة بالخلاف وهى الجهل بصفة المولى تبارك وتعالى واثبات ضد له مما لا يليق به جل وعلا كاثبات الجسمية له والجهة ونحو ذلك مما هو مستحيل عليه تبارك وتعالى هل يصدق على معتقد ذلك انه جاهل بالمولى تبارك وتعالى ام لا والاظهر انه جاهل به جل وعلا كما اختاره ابو عمران الفاسى.

ohne weiteres verallgemeinert und auf jedes Objekt übertragen hätte.

3. Zur Terminologie Maimunis.

Als einen Schlüssel zum Verständnis der Schrift erklärt Maimuni die Kenntnis von der verschiedenen Anwendung der Nomina. Gleich am Anfange der Einleitung zum More zählt er nach der Verschiedenheit des Gebrauches drei Klassen von Nomina auf: homonyme (משותפים), metaphorische (משואלים) und amphibolische (מסופקים), so genannt, weil man sie sowohl als Homonyme, wie auch als Namen, die nach Übereinkunft (בהסכמה) gebraucht werden, auffassen kann[1]. Bei der seltsamen Unklarheit, welche über die Bedeutung dieser Termini durchweg herrscht, erscheint es uns nicht unangebracht, auf den Gegenstand näher einzugehen. Zwar haben wir darüber bereits anderwärts (die Psychologie d. jüd. Religionsphil. 217 A. 15) beiläufig gehandelt, doch halten wir es für angezeigt, auch den Sprachgebrauch und die Auffassung Maimunis im besonderen zu erörtern. Lediglich um darzutun, daß die Ausdrücke einer Erklärung bedürfen und der Sinn nicht von selbst aus dem Zusammenhange zu ersehen ist, verweisen wir auf Munk, der zur Erklärung des Ausdruckes: conventionell (מוסכם) bemerkt, es seien darunter Nomina appelativa zu verstehen. Der Ausdruck rühre daher, daß nach aristotelischer Auffassung die Sprache durch Übereinkunft entstanden ist[2]. Wir begreifen nicht, wie Munk bei dieser Erklärung sich zurecht fand. Ist denn auch nur eines von den vielen Beispielen, die Maimuni bis Kap. 50 als homonym oder amphibolisch erklärt, etwas anderes als ein Nomen appellativum? Wie soll also in dieser Bezeichnung ein Gegensatz zu den anderen zwei Termini (משותף und מסופק) liegen? Auch Tibbon in seiner Erklärung der Fremdwörter gibt keinen hinreichenden Aufschluß über Ursprung und Bedeutung der verschiedenen Termini. Das gleiche gilt

[1] More, Anfang: המאמר הזה ענינו לבאר ענייני שמות באו בספרי הנבואה מהשמות ההם שמות משתתפים וכו' ומהם מושאלים וכו' ומהם מסופקים וכו'.

[2] Munk, Guide I, S. 6 A. 2. Ebenso unverständlich übersetzt Bacher, die Bibelexegese Moses Maimunis S. 45: „teils aber sind es amphibolische Ausdrücke, der man bald in ihrer appellativischen Bedeutung, bald in einer speziellen Bedeutung als Homonymen verstehen zu können vermeint.

vom Verfasser des Buches רוח חן, dessen Darstellung sehr verworren ist, wenn auch, wie wir sehen werden, bei ihm sich die ursprüngliche Bedeutung des Terminus „conventionell“ erhalten hat. Das Nächstliegende natürlich ist, die von Maimuni selbst in seiner Logik Kap. 13 zu den von ihm gebrauchten Termini gegebene Erklärung zu vergleichen. Zu den gemeinsamen Namen, sagt er, gehören die homonymen, conventionellen und amphibolischen[1]. Zur ersteren Klasse gehören Namen, die verschiedene Dinge bezeichnen, die gar keine Ähnlichkeit miteinander haben, z. B. im Hebräischen der gemeinschaftliche Name für Quelle und Auge[2]. Die zweite Klasse umfaßt Namen, welche verschiedene einander wesensgleiche Dinge bezeichnen, z. B. der Gattungsname Tier für die verschiedenen Arten. Die dritte Klasse von Namen bezeichnet verschiedene nicht wesensgleiche, aber einander äußerlich ähnliche Dinge, z. B. der Name Mensch, vom lebenden Menschen und vom Standbild gebraucht[3]. So einfach und übersichtlich diese Einteilung erscheint, so ist sie dennoch nicht ursprünglich und in der Natur der Sache begründet. Denn mit Recht wird bereits im Kommentar z. St. gefragt, wie es denn denkbar sei, daß zwei einander völlig ungleiche Dinge den gleichen Namen erhalten haben. Vergleichen wir die griechischen Quellen, so ergibt sich, daß bei Aristoteles als Beispiel eines Homonyms aufgeführt wird, was Maimuni zu den amphibolischen Bezeichnungen zählt; ebenso ist ein stehendes Beispiel für synonym, was Maimuni mit dem Terminus conventionell bezeichnet. Ursprünglich aber bedeutete dieser Terminus gerade das Gegenteil. Man bezeichnete damit eine besondere Klasse von Homonymen, die wegen irgendeiner Ähnlichkeit verschiedenen Dingen beigelegt wurden im Gegensatze zu den rein zufälligen Homonymen, wie die Gleichnamigkeit zweier Individuen. Wir haben also hier ein merkwürdiges

---

[1] c. 13 מלות הגיון השמות המשותפים יחלקו לששה חלקים מהם משתפים שתוף גמור ומהם מסכמים ומהם מספקים וכו'. Die anderen Namen gehen uns nichts an. Im Anfange bedeutet משותפים ganz allgemein gemeinsame Namen.

[2] Das. כשם עין אשר נאמר על חוש הראות ועל מבוע המים Das folgende Beispiel ist korrumpiert. Es muß heißen הנאמר על הכוכב ועל ב"ח ר"ל וכשם הכלב (st. הכוכב) על הכלב המדברי והכלב היסי (הכוכב המדברי והכוכב החמי st.) והכוכב השמימי.

[3] Das.

Beispiel von einer gänzlichen Verschiebung der Terminologie[1]. Munk hatte also, ohne sich über die Gründe klar zu sein, ganz Recht, wenn er unter den conventionellen Nomina appellativische Ausdrücke im Gegensatze zu Eigennamen verstand, nur ist es ganz falsch, bei Maimuni das Wort in diesem Sinne zu nehmen. Nur der Verfasser von רוח חן gebraucht noch den Ausdruck in seinem ursprünglichen Sinne[2]. Was den Sprachgebrauch Maimunis betrifft, so ergibt sich für uns das Resultat, daß מוסכם bei ihm immer soviel als synonym bezeichnet[3]. Ferner beruht der Unterschied, den er zwischen homonymen und amphibolischen Ausdrücken macht, auf sehr schwankender Grundlage. Daher kommt es, daß er in seinen Schrifterklärungen selbst sich oft darüber nicht im klaren ist, ob ein Ausdruck in die eine oder die andere Kategorie gehört.

[1] Siehe die Belege in „die Psychologie der jüd. Religionsph." S. 217 A. 15. Hier genügt es, zur besseren Übersicht zu bemerken: שתוף גמור oder wie es bei Ibn Daud heißt שתוף במקרה, entspricht dem griechischen ἀπὸ τύχης. Die Bedeutung ist gänzlich in Vergessenheit geraten und man hat dafür etwas anderes untergeschoben. מוסכם bedeutete ursprünglich im Gegensatz dazu dasselbe, was griechisch homonym ἀπὸ διανοίας heißt. Hingegen bedeutet es bei Maimuni und anderen so viel als synonym. מסופק entspricht wahrscheinlich dem griechischen ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν. Auch hier hat sich die ursprüngliche Bedeutung nicht erhalten und es wurde dafür eine andere gesetzt.

[2] Bei ihm bedeutet מוסכם soviel wie homonym, während er für synonym die Bezeichnung שם התאום hat, wofür er das übliche Beispiel vom Gattungsbegriff anführt, der synonym von den Arten ausgesagt wird.

[3] Daß auch Kaufmann mit sich über die Bedeutung nicht im reinen war, ergibt sich aus seinen schwankenden Erklärungen und seinem Zitat aus der Übersetzung Haarbrückers, Attributenlehre S. 419 A. 48.

Gott und Mensch.

Von Julius Lewkowitz, Berlin.

Der um die Aufhellung und Darstellung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters hochverdiente Forscher, dem zu Ehren diese Festschrift erscheint, gehört zu den wenigen Gelehrten, die bei aller Stärke des geschichtlichen Interesses, bei aller Sorgfalt und Genauigkeit der Einzeluntersuchung sich den Blick für das Wesentliche, für die Grundfragen des Glaubens gewahrt haben. Daraus erklären sich auch die bekannten Vorzüge seiner Arbeiten.

Man wird ja einem Philosophen der Vergangenheit nicht gerecht, wenn man das Detail seiner Lehren mit noch so gewissenhafter Treue reproduziert. Sinn und Bedeutung seines Systems enthüllen sich erst, wenn man es vom Zentrum der Philosophie aus betrachtet und daraufhin untersucht, wie es sich zu den Grundfragen des menschlichen Geistes stellt. Dann aber ergibt sich vielfach, daß Theorien, die durchaus zeitlich bedingt und für die Gegenwart bedeutungslos erscheinen, in Wirklichkeit Variationen ewiger Grundfragen sind.

Der Realismusstreit des Mittelalters, die Frage nach der Wirklichkeit des Allgemeinen und des Besonderen ist dem geschichtlichen Charakter nach erkenntnistheoretischer und metaphysischer Art, aber in der religiösen Form des Problems, in der Frage, ob Gott nur das Allgemeine, oder auch das Einzelne denkt, seine Fürsorge nur der Gattung, oder auch dem Individuum schenkt, verrät sich deutlich die Grundfrage aller Religion nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott, nach dem Wert und der Bedeutung des Einzellebens.

Mit diesem Problem stehen alle religiösen und ethischen Fragen der Gegenwart in engstem Zusammenhang. Wie ein

Mensch seine metaphysische und ethische Stellung im Weltall bestimmt, davon hängt die Form seiner Religion ab. Soweit dies in einer kurzen Abhandlung möglich ist, soll darum die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch vom Standpunkt der Gegenwart aus untersucht werden.

Das Problem Gott und Mensch enthält verschiedene Einzelfragen. Die erste lautet: Auf welche Weise gelangen wir zur Erkenntnis Gottes? Wie entsteht der Glaube? Darüber belehren uns am sichersten die Männer, denen wir die religiöse Wahrheit verdanken, unsere Propheten. So dunkel auch die Worte sind, mit denen sie den Durchbruch der schöpferischen Erkenntnis beschreiben, das eine ist sicher, daß ihre Seele von einer ungeheuren Erschütterung ergriffen ist, daß die Propheten nicht kühle Denkergebnisse, sondern in ekstatischem Fühlen erlebte Wahrheiten aussprechen.

Wenn die Herrlichkeit Gottes an Moses vorüberzieht, Jesaja den Ewigen schaut, „wie er auf hohem und ragendem Throne sitzt", so können diese Worte nur den einen Sinn haben, daß die Gegenwart Gottes der Seele des Propheten fühlbar ist. Eben deshalb, weil die prophetischen Lehren nicht durch ruhige Reflexion des Verstandes gewonnen, sondern aus dem Aufruhr der Seele geboren sind, vermag die Bibel heute noch religiöses Leben zu wecken, vermittelt sie nicht logische Erkenntnisse, sondern religiöses Erleben.

Daß Religion nicht ein Erfassen begrifflicher Inhalte, sondern ein unmittelbares Erfassen der Wirklichkeit Gottes, ein Erleben seines Seins und Wirkens ist, brauchte nicht nochmals gesagt zu werden, wenn nicht vor kurzem Hermann Cohen sich gegen diese Auffassung gewandt hätte[1]. Wir haben allen Grund, ihm dafür zu danken, daß er die Grenze zwischen jüdischer und liberal-christlicher Denkweise so scharf wie möglich zu ziehen sucht, aber es scheint, als ob seine leidenschaftliche Liebe zum prophetischen Judentum ihn zu mancher Übertreibung verleitet hätte.

Daß die Frage nach der Möglichkeit und dem Wert religiösen Erlebens nicht durch Bibelzitate gelöst werden kann,

[1] Die religiösen Bewegungen der Gegenwart.

ist selbstverständlich. Da aber Cohen die Thoraworte: „Denn der Mensch sieht mich nicht und lebt“, dahin deutet, daß wir das Leben auch nicht zum Erleben für die Erkenntnis Gottes benutzen können, so muß darauf hingewiesen werden, daß die Thora selbst ihre Worte erklärt, indem sie Gott zu Moses sprechen läßt: וראית את אחרי ופני לא יראו. Die Möglichkeit, Gottes Gegenwart unmittelbar zu erleben, wird demnach von der heiligen Schrift nicht bestritten.

Die logischen Gründe, die Cohen gegen die Ansicht anführt, daß lebendige Religion nicht gedacht, sondern empfunden ist, nicht aus dem Denken, sondern aus dem Fühlen und Erleben stammt, sind nicht stichhaltig. Er behauptet: „Leben ist immer restloses Aufgehen in der Wirklichkeit. Das idealste Erleben bleibt an diese restlose Wirklichkeit des Ideals gebunden; und es will an sie gebunden sein. Die Idee dagegen fordert den Abbruch der Wirklichkeit für den Aufstieg, den unablässigen zum Unendlichen hin. So enthüllt sich in dem Erleben ein grundsätzlicher Gegensatz zum unendlichen Streben der menschlichen Sittlichkeit.“

Diese ganze Beweisführung scheint mir irrig zu sein. Abgesehen davon, daß Leben und Wirklichkeit sich nicht decken, sondern alles Sehnen, Erwarten und Hoffen, die doch einen wesentlichen Teil des Lebens bilden, über die gegebene Wirklichkeit hinausstreben, ist nicht nur das Wirkliche, bereits Realisierte, sondern auch die Aufgabe, das Ideal erlebbar. Der begriffliche Inhalt der sittlichen Gebote wird von unserem Denken analysiert, die Majestät des Sittlichen aber, die Erhabenheit und Größe des Guten kann von uns empfunden und erlebt werden, noch bevor es durch unsere Tat Wirklichkeit geworden ist. Solange dies Erleben fehlt, das Sittliche nur erkannt, aber nicht in seinem Glanz und seiner Schönheit empfunden ist, wird auch dem sittlichen Streben die Kraft und Tiefe fehlen. Die Leidenschaften und Triebe der Menschenseele sind auch nicht durch die klarste Erkenntnis, sondern nur durch stärkere Affekte zu bezwingen, und solange das Sittliche nicht selbst leidenschaftliche Sehnsucht wird, schwebt es kraftlos über dem Aufruhr der Seele. Erleben und sittliches Streben sind demnach nicht grundsätzlich Gegensätze, sondern bedingen einander.

Der Prophet, dessen Seele die Worte vernahm: „Nach Heiligkeit sollt ihr streben, denn heilig bin ich, der Ewige“ hat Gott unleugbar nicht als unendliche Aufgabe erkannt und gedacht, sondern die sittliche Vollkommenheit als lebendige Macht, als die stärkste und machtvollste Wirklichkeit empfunden, und dieses Erleben hat sein sittliches Streben nicht geschwächt und vernichtet, sondern im Gegenteil die sittliche Sehnsucht entzündet.

Der entscheidende, wenn auch nicht ausdrücklich angegebene Grund, der Cohens Stellungnahme in dieser Frage bestimmt, ist sein Bestreben, die Transzendenz Gottes mit aller Schärfe und Bestimmtheit zu betonen. Der ethische Charakter des Judentums erfordert eine klare Unterscheidung der Wirklichkeit vom sittlichen Ideal der moralischen Forderung. Im religiösen Erleben aber ist die Transzendenz Gottes beseitigt. Der Kampf gegen die Immanenzlehre, den Pantheismus also, den Cohen mit unermüdlichem Eifer führt, hat seine Ablehnung der Theorie des Erlebens verursacht. Somit leitet unsere Untersuchung uns zu der zweiten Frage, die im Problem Gott und Mensch enthalten ist, zur Bestimmung der metaphysischen Stellung des Menschen. Sind Gott und Mensch voneinander streng geschieden, oder ist Gott im sittlichen Streben des Menschen immanent?

Der Dualismus des Judentums, die Gegenüberstellung von Gott und Mensch ist nicht eine historische, veränderliche Form des jüdischen Gottesglaubens, sondern die notwendige Folge seines Prinzips. Aus dem ethischen Charakter unserer Gotteslehre ergibt sich, daß Gott und Natur nicht zusammenfallen können. Die Natur steht an sich nicht, wie dies im Platonismus und im Christentum der Fall ist, im Gegensatz zum Sittlichen. Die Materie, der Körper ist nicht die Quelle, das Prinzip des Bösen, aber sowohl die Kräfte der Natur, als auch die Triebe des menschlichen Körpers bedürfen der Leitung und Beherrschung. Sittlichkeit ist nicht eine selbstverständliche Tatsache der Natur, sondern eine Aufgabe, die im Kampf mit der Natur gelöst werden muß. Der Widerstand, den die Natur dem sittlichen Willen entgegensetzt, ist nicht ein antimoralischer, sie will nicht das Böse, sondern sucht in aller Unschuld ihre Energie zu entfalten, aber da sie keine Schranken kennt, muß sie durch die Kraft des sittlichen Willens gebändigt werden.

Damit ist das Verhältnis von Gott und Natur gegeben. Sie fallen nicht zusammen, sondern sind streng zu scheiden. Gott ist transzendent, jenseits der Natur, die seinem Willen gehorcht. Ob bei dieser Bestimmung die Natur völlig zu ihrem Recht kommt, ob ihr Sinn nur in der Unterordnung unter das Sittliche liegt, das ist allerdings fraglich, aber solange wir Gott nicht als den allmächtigen Schöpfer des Weltalls, als schaffende Urkraft, sondern als heiliges, sittlich vollkommenes Wesen betrachten, müssen wir ihn von der Natur unterscheiden. Soweit nun der Mensch mit seinen körperlichen Trieben zur Natur gehört und das Sittliche für ihn eine noch zu lösende Aufgabe, ein fernes Ideal ist, muß Gott auch in seinem Verhältnis zum Menschen transzendent erscheinen.

Woher aber gewinnt denn der Mensch die Fähigkeit zu sittlichem Streben, zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe und zur Annäherung an Gott? Wenn wir das ethische Ideal, die moralische Aufgabe und den Menschen einander schroff gegenüberstellen, Natur und Sittlichkeit als Gegensätze bezeichnen, dann ist nicht einzusehen, wie ihre Verbindung möglich sein soll, der Mensch das Ziel seiner sittlichen Bestimmung erreicht. Im Christentum wird diese Schwierigkeit durch die Lehre von der göttlichen Gnade beseitigt. Hier schwindet also der Gegensatz von Natur und Sittlichkeit durch ein göttliches Wunder. Die jüdische Religion unterscheidet sich ja aber vom Christentum gerade dadurch, daß sie dem Menschen die Freiheit und Kraft zu sittlichem Handeln zuerkennt.

Woher gewinnt nun der Mensch diese Kraft? Offenbar aus seiner sittlichen Natur. Er hat die Fähigkeit, zur Höhe des Guten emporzustreben und sie zu erreichen, weil das Sittliche, das Göttliche in seiner Seele als Sehnsucht und heiliges Verlangen, als lebendige Kraft wirkt. Darum nennt die Bibel den Menschen auch das Ebenbild Gottes, weil sie im sittlichen Willen des Menschen einen Teil der sittlichen Urkraft Gottes erkennt, und diese Lehre ist ebenso wie die Gotteslehre der Bibel die Voraussetzung für die sittliche Forderung, die sie dem Menschen stellt. Wären Gott und Mensch einander absolut wesensfremd, dann wäre es sinnlos, eine Annäherung des Menschen an Gott zu verlangen. Ebenso, wie das Sittliche seinem Wesen

nach von der Natur unterschieden, Gott als transzendent vorgestellt werden muß, ist demnach seine Immanenz, das Zusammensein von Natur und Sittlichkeit im Menschen notwendig, wenn die sittliche Aufgabe lösbar sein soll.

Wir gelangen damit zu einem logisch widerspruchsvollen Ergebnis, Transzendenz und Immanenz schließen sich ja ihrem Begriff nach aus, aber ist damit nicht von neuem bestätigt, daß metaphysische Fragen nicht in logisch einwandfreier Form gelöst werden können, daß unsere Begriffe nicht ausreichen, um das Geheimnis des Lebens zu fassen? Die Vorstellung der Transzendenz ist ebenso wie die der Immanenz ein kümmerlicher Notbehelf, um wenigstens eines Teils der Wahrheit habhaft zu werden.

Unser Ergebnis, daß Gott als sittliche Aufgabe des Menschen transzendent und als sittliche Kraft im Menschen immanent gedacht werden muß, führt uns zu einem neuen Problem. Die Immanenz Gottes scheint die Freiheit der sittlichen Handlung des Menschen aufzuheben, die gute Tat ist dann ja das Werk Gottes und nicht Eigentum des Menschen, und umgekehrt scheint die Freiheit des menschlichen Handelns die Mitwirkung Gottes, das Walten der Gnade auszuschließen. Wir befinden uns also in einem scheinbar unlösbaren Dilemma. Zur Lösung der sittlichen Aufgabe ist sittliche Kraft, die Immanenz Gottes erforderlich, und durch sie wird die Freiheit des Menschen, seine sittliche Würde vernichtet.

Was aber ist denn unter menschlicher Freiheit zu verstehen? Wann nennen wir eine Handlung frei? Wenn sie im Einklang mit der Natur des Menschen steht und aus ihr entspringt. Die Frage, ob sie gesetzmäßig oder willkürlich erfolgt, sich mit Notwendigkeit ergibt oder ausbleiben kann, ist für diese Bestimmung belanglos. Es handelt sich hier nicht darum zu entscheiden, ob es Gesetze des Seelenlebens gibt, sondern festzustellen, welchen Anteil der Mensch an seinem sittlichen Tun hat. Gleichviel, ob eine Handlung determiniert oder kausalitätslos ist, solange sie mit dem Charakter des Menschen nicht im Widerspruch steht und ihren letzten Ursprung in seinem Wesen hat, dürfen wir sie frei nennen. Unfrei wäre sie erst dann, wenn sie mit seinem Charakter unvereinbar, ihm

wesensfremd wäre, und ihre Entstehung ausschließlich mechanischem Gehorsam verdankte, aus seinem Wesen nicht ableitbar wäre.

Weil nun das Judentum die Natur des Menschen als sittliche kennzeichnet und in seiner sittlichen Kraft das innerste und tiefste Wesen des Menschen erblickt, darum lehrt auch die jüdische Religion die Freiheit des Menschen. Seine sittlichen Handlungen stammen aus seiner sittlichen Natur, sie haben ihren Ursprung in seiner sittlichen Kraft und sind darum sein eigenstes Werk.

Wird diese Freiheit dadurch beeinträchtigt, daß er seine sittliche Kraft sich nicht selbst verliehen hat, sondern sie der Gnade Gottes verdankt? Ein Widerspruch zwischen Freiheit und Gnade wäre nur dann vorhanden, wenn wir die sittliche Kraft, das Göttliche in unserer Seele als unserer menschlichen Natur widersprechend, als wesensfremd empfinden würden, eine fremde Macht über uns Gewalt hätte und Taten vollbringen würde, in denen wir uns selbst nicht erkennen. Das Sittliche aber, das wir in religiöser Scheu und Ehrfurcht als göttlich verehren, ist ja das im tiefsten Sinne Menschliche, das den innersten Kern unseres Wesens bildet, und deshalb hebt auch der göttliche Ursprung unserer sittlichen Kraft das Bewußtsein unserer Freiheit nicht auf. Solange wir auf die einzelne Handlung achten, die unserer sittlichen Kraft ihren Ursprung verdankt, empfinden wir unsere Freiheit, sobald wir uns aber die Frage vorlegen, woher unsere sittliche Kraft stammt, erkennen wir, daß sie ein Geschenk der Gnade ist, nicht aus unserer sinnlichen Natur, sondern aus Gott strömt. Das ist der Sinn der jüdischen Gnadenlehre.

Ihr eigentümlicher Charakter tritt noch deutlicher hervor, wenn man die christliche Gnadenlehre mit ihr vergleicht. Im Gegensatz zu dem jüdischen Glauben an die sittliche Kraft des Menschen behauptet das Christentum die sittliche Verderbtheit und Ohnmacht der Menschennatur. Eine sittliche Handlung kann demnach nicht vom Menschen aus eigener Kraft vollzogen werden, sondern es bedarf einer göttlichen Mitwirkung, des Einströmens besonderer göttlicher Kraft in die menschliche Seele. Die sittliche Tat steht im Widerspruch zur unsittlichen

Menschennatur und wird nicht vom Menschen, sondern von Gott gewirkt.

Nach jüdischer Anschauung aber braucht, damit eine gute Handlung geschehe, die Natur des Menschen nicht durch ein Wunder verändert und erhöht zu werden. Seine sittliche Kraft ist die Quelle alles Guten, das er vollbringt, und die göttliche Gnade offenbart sich nicht darin, daß im Augenblick der Handlung ein Wunder eintritt, sondern darin, daß sie der menschlichen Seele zugleich mit den anderen Kräften auch die Kraft des Guten verliehen hat. Es bedarf also keiner göttlichen Gnade für die einzelne sittliche Tat. „Ein reines Herz erschaffe mir, o Gott, und gib mir einen neuen, festen Sinn.“ So äußert sich die ethische Sehnsucht und die Erkenntnis, daß der Mensch seine sittliche Natur und Kraft sich nicht selbst verleihen, sie nicht aus seiner naturhaften Anlage gewinnen kann, sondern als Geschenk der göttlichen Gnade empfängt. Weil wir aber die sittliche Kraft, die Gott uns verliehen hat, nicht als wesensfremd, als Fessel empfinden, sondern gerade in ihr den innersten Kern unserer Persönlichkeit erkennen, und weil zur Ausführung sittlicher Handlungen unsere sittliche Kraft ausreicht, darum sind wir berechtigt, von sittlicher Freiheit des Menschen zu sprechen. Somit ist im Judentum ein Widerspruch zwischen Freiheit und Gnade, wie er im Christentum besteht, nicht vorhanden. Die christliche Gnadenlehre hat zur Voraussetzung, daß der Mensch aus eigener Kraft zum Guten nicht fähig ist. Im Judentum aber bedeutet Freiheit die sittliche Kraft der Menschenseele und Gnade ihren göttlichen Ursprung.

Aus der Erkenntnis, daß Gottes Liebe dem Menschen die Kraft zum Guten verleiht, ergibt sich die Lösung der Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott, dem Wert und der Bedeutung des Einzellebens. Solange man auf die Verschiedenheit der geistigen Begabung, der seelischen Kraft und Bedeutung achtet, die den einen auf das bescheidenste und geringfügigste Wirken beschränkt und dem anderen einen bestimmenden Einfluß auf die kulturelle Entwickelung der gesamten Menschheit verleiht, solange man sich bemüht, das Rätsel des menschlichen Schicksals zu lösen, scheint es, als ob die göttliche Gnade nicht allen Menschen in gleicher Weise zuteil würde,

als ob der einzelne bedeutungslos wäre und das Schicksal gleichgültig über ihn hinwegschreite. Sobald wir aber erkannt haben, daß die wesentliche Bedeutung unseres Lebens in der Erfüllung unserer Pflichten liegt, die sittliche Aufgabe in gleicher Weise für alle Menschen besteht, und die Kraft zum Guten jeder einzelnen Menschenseele verliehen ist, verschwindet auch die äußerliche Ungleichheit, wir erkennen die Übereinstimmung im Letzten und Tiefsten, und es ergibt sich, daß Gottes Gnade auch dem Schlichtesten und Geringsten zuteil wird. Warum Gott die Schätze des Geistes und die äußeren Güter des Lebens so ungleich verteilt, bleibt für uns in ewiges Dunkel gehüllt, aber in jedem Wort des Mitleids und Erbarmens, in der Treue schlichtester Pflichterfüllung offenbart sich die Gnade des Höchsten.

Zur Methode der Religionsphilosophie.

Von Albert Lewkowitz, Breslau.

Die Energie, mit der Religion, wie sie als Lebensmacht ihrem Charakter gemäß herrscht, die Totalität des Lebens durchdringt oder zu durchdringen strebt, stellt die Philosophie der Religion vor eine doppelte Schwierigkeit: Versucht sie den Totalitätscharakter der Religion zur Geltung zu bringen, so scheint die Religion die Autonomie nicht allein des subjektiven Lebens, sondern auch der objektiven Kultursphären zu gefährden, die Souveränität der Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst zu bedrohen. Man braucht nur der Entwickelung der wissenschaftlichen, sittlichen und künstlerischen Kultur zu gedenken, um zu bemerken, in wie leidenschaftlicher Tiefe des Kampfes gegen theologische Bevormundung Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst ihre Selbständigkeit erstreiten mußten. Erkennt man aber, wie es notwendig ist, die Autonomie der wissenschaftlichen, sittlichen und künstlerischen Kultur an, so scheint mit dem das Ganze der Kultur durchdringenden Charakter der Religion sie selbst aufgehoben, ihr wesenhafter Zusammenhang mit der Totalität des Lebens vernichtet.

So ist das Problem der Religionsphilosophie die objektive Bestimmung des Verhältnisses der Religion zur Kultur. Soll und kann die Religion innerhalb der Kultur ihren Rang behaupten, so darf ihr Wesen nicht in einer Negation der Selbständigkeit der Kultur bestehen, und soll Religion nicht überflüssig sein, so muß sie nicht nur im Einklang, sondern im intensivsten Zusammenhang mit dem Prinzip der Kultur stehen, ein Neues und Notwendiges geben, das in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst nicht gegeben ist.

Seit Kant ist es das unverlierbare Besitztum der philosophischen Erkenntnis, daß Wissenschaft und Religion nur durch

dogmatisches Überschreiten ihres Machtbereiches in Konflikt geraten können. Denn, so gewiß Wissenschaft die Erkenntnis des Seienden, Religion aber der Glaube an einen Sinn des Seienden ist, sind, wie ihre Ideen, so ihr Gehalt wohl aufeinander zu beziehen, nicht aber zu vermengen. Wie es keine wissenschaftliche Religion gibt, so auch keine religiöse Wissenschaft, wohl aber erhebt sich in der Idee des wissenschaftlichen Systems die Aufgabe, die Totalität des Seienden auf die Idee eines Vernunftzusammenhanges des Universums zu beziehen. So wenig die Idee des Vernunftzusammenhanges der Wirklichkeit im System der Gesetze schon selbst das Objekt des religiösen Glaubens konstituiert, ermöglicht sie doch seine mit der Wirklichkeit nicht in Widerspruch stehende Konstituierung durch den religiösen Glauben. Und andererseits stellt der religiöse Glaube an einen Sinn des Universums die Aufgabe, den Sinn des Geschehens auf die von der Wissenschaft festgestellte Wirklichkeit des Geschehens zu beziehen. Nicht in der Weise, als wäre der Sinn des Geschehens in Form der Theodizee in der Wirklichkeit nachzuweisen. Der religiöse Glaube lehnt es ab, die Wahrheit seines Glaubens auf den das Geschehen rechtfertigenden Verstand zu gründen. Wohl aber hält der religiöse Glaube daran fest, daß der Sinn des Geschehens in allem Geschehen also auch den von der Wissenschaft festgestellten Zusammenhängen der Wirklichkeit sich behauptet. So bewahren Religion und Wissenschaft einen notwendigen Zusammenhang.

So gewiß aber Religion Glaube an den Sinn des Universums in allem Geschehen ist, besteht der innigste Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion. Ohne auf die leicht zu korrigierende eudämonistische Komplikation des kantischen Gedankenganges einzugehen, ist ersichtlich, daß gerade die Autonomie des Imperativs der Pflicht das Problem hervortreibt, in welchem Zusammenhang das sittliche Handeln des Menschen mit dem Weltgeschehen steht, ob das Sittliche, die unendliche Aufgabe der Menschheit nur der von Menschen erdachte Sinn ihres Lebens und darum ohne Zusammenhang mit den Mächten der Wirklichkeit, oder aber letzter und tiefster Sinn, zugleich letzte und höchste Macht der Wirklichkeit ist. So gewiß nun

das Sittliche wirklich werden soll, postuliert die Ethik das sittliche Ideal als weltbeherrschende Macht, und so gewiß die Religion den Sinn des Universums allein im Sinn des Menschenlebens begreift, der Sinn des Universums nur die Idee des Guten sein kann, ist Religion Glaube an die weltbeherrschende Macht des sittlichen Ideals. Darum sind Sittlichkeit und Religion bei vollkommener methodischer Selbständigkeit ihrer Ideen aufeinander zu beziehen.

Die Kunst als Hervorbringerin des Schönen aber ist Versöhnung der Wirklichkeit mit der Idee in der Souveränität der künstlerischen Form. Die künstlerische Darstellung selbst der Dissonanzen des Lebens erhebt auch die Tragödie des Lebens zum Frieden des durch den Lebensgedanken bezwungenen, oder geweihten Lebens. In der Kunst feiert die Wirklichkeit ihre symbolische Vereinigung mit der Idee, deren absolute Wahrheit Glaubensgehalt der Religion ist. Alle Kunst deutet hin auf die Harmonie der Wirklichkeit und Freiheit, deren Sein Inhalt des religiösen Glaubens ist.

Wenn der Tiefsinn der kantischen Religionsphilosophie nicht zugleich die abschließende Lösung des religionsphilosophischen Problems bedeutet hat und bedeuten kann, so ist der Grund dafür, daß Kant es unterlassen hat, außer der kulturellen Bedeutung und ideellen Notwendigkeit des Glaubensinhalts auch die psychische Selbständigkeit der religiösen Energie festzustellen. Aller Nachweis der teleologischen Notwendigkeit des religiösen Glaubensinhalts läßt die Frage unbeantwortet, auf welchem Wege jener Glaube selbst entstanden ist, so gewiß glauben Sollen noch nicht Glauben ist. Hier setzt die Leistung Schleiermachers ein.

Hat Kant die Objektivität des Glaubensinhalts teleologisch begründet durch den Nachweis, daß der Glaubensinhalt letzte Fragen der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst zur erstrebten Lösung bringt, so hat Schleiermacher die psychische Aktivität des religiösen Glaubens selbst in ihrer seelischen Ursprünglichkeit entdeckt. Schleiermacher hat der modernen Menschheit das Bewußtsein gegeben, daß Religion nicht Spekulation und nicht Postulat, sondern zentrales Gefühlserlebnis ist. Hat Kant der Religion ihren Platz im Kosmos der objektiven Kultur erstritten,

so hat Schleiermacher die selbständige Wurzel der Religion in der Seele des Individuums entdeckt, die Quelle freigelegt, aus der der Kulturinhalt der Religion genährt wird.

Indem Schleiermacher das religiöse Erlebnis als Wurzel der Religion in jedem lebendigen Glauben erwies, hat er die Religion von der Rationalisierung befreit, in der nicht allein die vorkantische Metaphysik, sondern auch Kants Rechtfertigung des Glaubensinhalts ihre Selbständigkeit beeinträchtigt hat.

Seit Schleiermacher erst ist es möglich, zwischen Dogmatik und Glauben, Metaphysik und Religion klar zu scheiden und erstere als die rationalistische Formulierung des religiösen Erlebnisgehalts zu bestimmen, die ihre Wahrheit nur so lange behauptet, als das religiöse Gefühl sie als Erkenntnis Gottes zu bewähren vermag.

Die Schleiermachersche Begründung der Religion auf dem Gefühlserlebnis aber scheint nun ihrerseits die Objektivität der Religion, ihren Kulturcharakter aufs tiefste zu gefährden. Denn nur zufällig ist in der Religionsphilosophie Schleiermachers das Zusammentreffen des subjektiven religiösen Erlebens mit den von Kant als Idee des religiösen Glaubens konstituierten Glaubensinhalten. Nur die Individualität Schleiermachers vereinigt in seiner Religionsphilosophie die Intensität des religiösen Erlebens mit den objektiven Werten des Kulturlebens. Sein religionsphilosophisches Prinzip hingegen überantwortet die Religion prinzipiell der Subjektivität und Anarchie des individuellen Erlebens.

Dieser Schwierigkeit sucht Schleiermacher dadurch zu entgehen, daß er das religiöse Gefühl als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit alles individuellen, einzelnen Seins von der alles durchdringenden beherrschenden Macht Gottes bestimmt. Indem das Individuum sich in seiner Ganzheit und Totalität durch Gott bedingt fühlt, kann nicht sein individuelles Begehren als solches in seinem Leben gesetzgebend sein. Was aber schließt aus, daß Gott selbst, wenn man den Weltwillen Schopenhauers so nennen darf, als der blinde, zerstörende, unverwüstliche Wille nach bloßem Dasein erlebt wird und als solcher sich auch im individuellen Sein bekundet? Nur durch die Inkonsequenz, die allem Pantheismus notwendig ist, vermag

alsdann, wie bei Spinoza, so bei Schopenhauer das Individuum sich von der Kette der Notwendigkeit loszureißen und dem blinden Weltwillen entgegen die Negierung des selbstsüchtigen Willens zu vollbringen.

So scheint die Konsequenz der Schleiermacherschen Begründung der Religion auf dem Gefühl die Religion um die Gewißheit ihres idealen Gehalts zu bringen und ein naturalistischer Pantheismus die Ethik selbst in der Reinheit ihrer Ideen zu bedrohen.

Aus der Tiefe der Erkenntnis dieser Gefahr hat in unserer Zeit Hermann Cohen alle Begründung der Religion auf dem Gefühl abgelehnt und den Wahrheitsgehalt der Religion durch philosophische Erkenntnis zu sichern gesucht. Philosophische Erkenntnis aber bedeutet in der Totalität der Cohenschen Philosophie logische Begründung der Erkenntnisgültigkeit der Prinzipien der Kultur. Darum darf das Problem der Erkenntnisgültigkeit der Religion nicht anders, als im strengsten systematischen Zusammenhang mit der philosophischen Begründung der Erkenntnisgültigkeit der Kulturgebiete der Wissenschaft und Sittlichkeit erfolgen.

Die begründende Rechtfertigung der Wissenschaft erfolgt durch den Nachweis, daß Wissenschaft darum von unbezweifelbarer Objektivität ist, weil der Gegenstand der Erkenntnis in der Erkenntnis selbst durch logische Methoden konstituiert wird. Die a priorische Grundlegung der Natur in der Naturwissenschaft sichert der Natur ihr objektives Erkanntwerden, der Erkenntnis selbst ihre a priorische Möglichkeit. Die Identität der Natur und Naturwissenschaft im System der methodischen Erkenntnis sichert das Sein der Natur und der Erkenntnis.

Die Idee der Sittlichkeit kann nur dadurch ihre Objektivität und Autonomie bekunden, daß sie in methodischer Unabhängigkeit von aller Konstituierung des Seins der Natur das Sittliche als die Aufgabe des reinen Willens erfaßt. Die Idee des a priorisch gültigen Sollens allein ist der Grund der Sittlichkeit. Alle sittliche Wirklichkeit ist Bewegung zu dem Ziele des sittlichen Willens hin, ist der Prozeß der Verwirklichung des sittlichen Willens, der aber ein unendlicher und wenn auch sittlich notwendig, so doch allein in der Unendlichkeit der

Weltgeschichte gegeben ist. Was sichert die Konstanz der sittlichen Entwickelung, ohne welche das Sittliche wohl logisch gültig wäre, aber keine Wirklichkeit erlangt?

Hier hatte Kant das sittliche Postulat der Unterordnung des Weltgeschehens unter die Idee eines heiligen Willens eintreten lassen. Wir haben gesehen, daß ein Postulat keine Realität zu verbürgen vermag, so gewiß es selbst nur die Feststellung ist, daß eine Idee Realität sein sollte. Cohen weist einen anderen Weg.

Natur und Sittlichkeit, so verschieden ihre methodische Grundlegung ist, haben doch insofern gleichen Grund, als die das Sein der Natur und das Sollen des Sittlichen begründenden Prinzipien beide a priorische Ideen sind. Die Gleichheit ihres a priorischen Charakters sichert ihren Zusammenhang, so gewiß logische Prinzipien sich nicht widersprechen können. Die Unauflösbarkeit und a priorische Notwendigkeit des Zusammenhanges der Prinzipien der Natur und der Idee der Sittlichkeit folgt aus dem Aprioritätscharakter nicht als bloßes Postulat, sondern als Grundsatz der Wahrheit. Der Grundsatz der Wahrheit sichert die Konstanz der Unterordnung der Natur unter die Idee des Sittlichen, ist aber zugleich die systematische Erkenntnis des Gottesbegriffs. Denn nichts anderes ist Gott, als der Urgrund des Guten, der das Wirklichwerden der sittlichen Idee im unendlichen Prozeß der Geschichte garantiert. Gott ist nicht nur sittliches Postulat, sondern zugleich Systembegriff der Wahrheit.

Die strenge Geschlossenheit des Cohenschen Rationalismus macht eine isolierte Stellungnahme ausschließlich zu seiner Religionsphilosophie unmöglich. Eine Auseinandersetzung mit der erkenntniskritischen Grundlage des Systems in Logik und Ethik ist notwendig. Diese Auseinandersetzung kann im Rahmen dieser Abhandlung nicht erfolgen und ist anderweitig versucht worden. Doch soll auch an dieser Stelle gesagt werden, daß wir die Cohensche Identifizierung von Wirklichkeit und Erkenntnis nicht anzuerkennen vermögen, so daß logische Zusammenhänge von Methoden uns noch nicht Zusammenhänge der ihnen entsprechenden Wirklichkeit bedeuten können. Der Grundsatz der Wahrheit stellt zudem nur die logische

Widerspruchslosigkeit zwischen den Prinzipien der Natur und der Idee der Wirklichkeit fest, daraus folgt aber nicht die Notwendigkeit eines systematischen Zusammenhanges von Natur und Sittlichkeit, so gewiß die Prinzipien der Natur und Sittlichkeit sich gerade darum nicht widersprechen, weil ihr Sinn ein prinzipiell verschiedener ist.

Es erhebt sich darum von neuem das Problem einer methodischen Begründung der Religion.

Die Schwierigkeit, an der Schleiermachers Begründung der Religion scheiterte, war, daß sie durch die Bestimmung des religiösen Gefühls als des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit vom Universum den idealen Gehalt der Religion nicht zu sichern vermochte. Und doch ist es evident, daß nicht zufällig in allen Religionen gerade ihr idealer Gehalt auch der zentrale Gehalt des religiösen Erlebnisses ist. Eine neue Untersuchung des Verhältnisses von religiösem Erleben und Ideengehalt der Religion scheint uns notwendig, ob vielleicht hierdurch der notwendige Zusammenhang von Religion und Kultur als objektiver und subjektiver mit dem Faktum des religiösen Erlebens gegeben hervortrete.

Das Erleben Gottes ist nie ein Abstrahieren von der Wirklichkeit der Natur und der Ideen, sondern stets erfaßt das religiöse Erlebnis in der Wirklichkeit der Natur und der Wahrheit der Ideen Sein und Wesensbestimmtheit Gottes. Selbst, wo Gott als transzendentes Sein von der Wirklichkeit der Natur und der Ideenwirklichkeit des geschichtlichen Seins streng geschieden wird, ist nur das Dasein Gottes von der Wirklichkeit des empirischen Seins getrennt. So gewiß aber Gott der Gott dieser Welt ist, besteht eine begriffliche Relation zwischen Gott und Welt. Diese Relation ist eine im religiösen Erlebnis ursprünglich konstituierte. Wäre Gott eine auch dem nicht religiösen Bewußtsein bestehende Wirklichkeit, so könnten die religiösen Relationen und die Beziehungen zum Menschen zur Existenz Gottes erst nachträglich hinzutretende sein. Da aber Gott allein dem religiösen Bewußtsein als Wirklichkeit feststeht, sind die Relationen, die das religiöse Bewußtsein zwischen Gott und Welt konstatiert, zugleich die Gottesexistenz allererst

schöpferisch enthüllenden. Darum bedeutet eine Analyse des religiösen Erlebnisses zugleich eine Begriffsbestimmung Gottes.

In drei Seinsbestimmtheiten der Wirklichkeit und der Ideen erfaßt das religiöse Bewußtsein die Wirklichkeit und Wesensbestimmtheit Gottes, denjenigen Seinsbestimmtheiten, welche zugleich den Fundamentalbegriff alles kulturellen Seins bedeuten:

Die alles natürliche Sein konstituierende Gesetzlichkeit des Universums ist nicht nur das Fundament aller Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern dem religiösen Erlebnis zugleich Bekundung des die Welt gesetzlich beherrschenden Gottes. In der unabänderlichen Gesetzlichkeit allen Geschehens steht nicht nur der Wissenschaft die Rationalität der Wirklichkeit fest, sondern enthüllt sich zugleich dem religiösen Bewußtsein Gott als der geistige Grund der Wirklichkeit. Die Gesetzlichkeit des Universums ist nicht nur der Erkenntnisgrund der Wissenschaft, sondern zugleich das Fundament des religiösen Erlebnisses Gottes als des Gesetzgebers des Universums.

Die schon die anorganische Natur, in noch höherem Grade die organische Natur durchflutende Energie schöpferischen Lebens ist nicht allein Erkenntnisobjekt der energetischen und biologischen Wissenschaften, sondern die Schöpferfülle der kosmischen Energien ergreift das religiöse Bewußtsein mit der Gewißheit, im Leben des Universums die Schöpfertätigkeit Gottes zu fühlen.

Die das geschichtliche Leben der Menschheit konstituierenden Werte der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe sind nicht nur die objektiven Normen, die das menschliche Leben zu menschlichem Leben werten. Das religiöse Bewußtsein erlebt sie als die Bekundung des göttlichen Willens selbst, als Offenbarung seines göttlichen Seins. In der Gesetzmäßigkeit des Universums, den schöpferischen Energien, den normativen Werten liegen die gemeinschaftlichen Wurzeln aller Erkenntnis des Wirklichen und der Ideen des Menschenlebens und der religiösen Erkenntnis Gottes. Religion, wissenschaftliche und sittliche Kultur sind so notwendig in Übereinstimmung, da es die gleichen Grundbegriffe und Seinsbestimmtheiten sind, die die Fundamente der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur und die Wurzeln des religiösen Erlebens sind.

Mit dieser prinzipiellen Hervorhebung des Kulturgehalts und der kulturellen Wurzelung des religiösen Erlebnisses soll nicht behauptet werden, auch nur ein Schema der geschichtlichen Entwickelung der Religion gegeben zu haben. Hier kam es darauf an, das religiöse Erlebnis der Totalität seines Gehaltes nach in seiner methodischen Ursprünglichkeit zu analysieren, gleichviel, wo und wann dieses, oder jenes einzelne Moment des religiösen Erlebnisses eine dominierende Stellung erlangt hat. Aber so viel darf wohl behauptet werden, daß in ihrer vollen Intensität Religion die originäre Umprägung aller kulturellen Prinzipien und Werte zu Offenbarungen und Bekundungen des Absoluten, Gottes ist.

Wie stark in der Geschichte der Religionen der Wurzelpunkt der Religionsbildung das Wünschen und Begehren des Individuums ist, die Geschichte der Religion selbst ist nichts anderes, als die kontinuierliche Befreiung der individuellen Frömmigkeit des Geborgenseins in Gott von allem bloß Egoistischen zu der Reinheit und Tiefe des Vertrauens, durch die restlose Verschmelzung seines individuellen Lebensgefühls mit einer auf objektive Werte gerichteten Arbeit allein des göttlichen Schutzes würdig und gewiß zu sein. Bis in die zartesten Verästelungen des religiösen Lebens ist Religion und kulturelles Leben, Persönlichkeit und Objektivität, Gefühl und objektive Richtung der Totalität des persönlichen Lebens in dem religiösen Erlebnis Gottes als des Grundes alles objektiven, dynamischen und sittlichen Seins zur unauflöslichen Einheit gebracht.

Über die Gründe der jüdischen Sympathien für die Kantsche Philosophie.

Von M. Steckelmacher.

(Nach einem Januar 1898 gehaltenen Vortrage.)

Man weiß, von welch herzlicher Wertschätzung Kant gegen einzelne Bekenner des jüdischen Glaubens erfüllt war, so namentlich gegen Moses Mendelssohn und Markus Herz. Auch von Salomon Maimons Begabung und Leistungen dachte er nicht gering. Ein erheblicher Teil der bedeutsamen Briefe Kants an die genannten jüdischen Denker zeugt von wahrhaft wohlwollender Gesinnung. Das Judentum dagegen und die Judenheit erfahren von dem großen Weltweisen die unfreundlichste Beurteilung. Er, der die finsteren Zwingburgen der Scholastik mit nie erhörter Kraft zertrümmert hat, behauptet ganz in mittelalterlich abwürdigenden Geiste, das Judentum sei überhaupt keine Religion, sondern nur ein Inbegriff statutarischer Gesetze, bestimmt, darauf eine Staatsverfassung zu gründen[1]; seine Satzungen beträfen nur äußerliche Handlungen ohne Absicht auf moralische Gesinnung. Aus dem Judentum sind die beiden Weltreligionen — Christentum und Islam — hervorgegangen, und es soll selbst keine Religion sein! Das Judentum besteht ferner schon nahezu zweimal solange ohne Staat, als es mit einem solchen bestanden, und es soll nichts als eine statutarische Staatsverfassung sein! Das Prophetentum endlich, diese Seele des Israelglaubens, eifert immer wieder für Verinnerlichung der Religiosität und gegen alles bloße Formelwesen als etwas Grundverkehrtes, Gottverhaßtes, die Gottheit Beleidigendes, und die Gebote des Juden-

[1] Offenbar ist die ähnliche Äusserung W. v. Humboldts (b. Brann, Jahresber. d. jüd. theol. Seminars 1913) durch das Kantsche Urteil bestimmt.

tums sollen nur äußerliche Handlungen betreffen, ohne Absicht auf moralische Gesinnung! — Ebenso mittelalterlich vorurteilsvoll spricht Kant über die Juden im allgemeinen, die er verächtlich „die unter uns lebenden Palästiner“ nennt und für eine „Nation von Betrügern“ zu halten geneigt ist. So wenig vermochte selbst ein Kant sich über die engherzigen, generell verdammenden Vorstellungen seiner Zeit zu erheben.

Die völlige Verfehltheit der Kantschen Behauptungen liegt für jeden Unterrichteten auf der Hand und soll hier nicht neuerdings nachgewiesen werden[1]. Die Erinnerung an die Ungunst, mit der Kant das Judentum betrachtet, soll uns jetzt nur dazu dienen, die Reinheit und Aufrichtigkeit, mit denen Juden von allem Anfang an die Kantsche Philosophie geliebt und verehrt haben, um so heller zu beleuchten, die Tatsache zu beleuchten, daß, wie frostig auch Kant zum Judentum sich verhalten hat, das Verhältnis des Judentums zu Kant von vornherein das wärmste war. „Man könnte kaum“ — heißt es in einem Briefe Schleiermachers[2] — „drei oder vier jüngere gebildete jüdische Familienväter finden, unter denen nicht jedesmal wenigstens ein Kantianer wäre.“ Also nicht nur einzelne hervorragend veranlagte wirkliche Philosophen wie Herz, Maimon, Bendavid, die geradezu Apostel der Kantschen Philosophie wurden — und wir wissen, daß dieses Apostolat bis auf den heutigen Tag von nicht wenigen mehr oder minder bekannten Kantianern, in eminent kongenialer Weise aber von dem großen Fortbildner Kants, Hermann Cohen, fortgeführt wird — sondern auch die Gebildeten aus der Gesamtheit der deutschen Juden bekunden für die Kantschen Gedanken allsogleich Verständnis und Begeisterung. Das scheint aber nur um so mehr auf starke Dispositionen hinzudeuten, welche die Kantsche Philosophie in der

[1] Ich habe in einem in Brülls Popul. wissensch. Monatsblättern v. J. 1892 abgedruckten Vortrage „Über d. Stellung einiger neuerer Philosophen z. Judentum“ (S. 97 f. u. S. 121 f.) eine Widerlegung zu geben gesucht, und Julius Guttmann hat in seinem Leipzig 1908 veröffentlichten ausgezeichneten Vortrage „Kant und das Judentum“, in welchem ich zu meiner Freude manche Übereinstimmung mit den hier folgenden Ausführungen wahrnehme, die Irrtümer Kants in sehr interessanter Weise auf eine Beeinflussung durch Spinozas theol. polit. Traktat zurückgeführt.

[2] Bei Graetz, Gesch. d. Jud. II S. 152.

durch Hauptmomente ihrer Religion bestimmten jüdischen Psyche vorfand.

Dergleichen Dispositionen dürften ja überhaupt schon früher überall da vorauszusetzen sein, wo wir eine besondere Zuwendung zu bestimmten auswärtigen Philosophemen antreffen. Denn ist es auch sicherlich zu viel gesagt, wenn man, wie Philo getan, die Lehre Israels selbst schon als Philosophie bezeichnet[1], so steht doch anderseits fest, daß ihr Inhalt mit dem Augenblick, daß der Zweifel sich an ihn heranwagt und eine Verteidigung erforderlich macht, als der subtilsten Begründungen fähig sich erweist und zu wertvollsten religionsphilosophischen Aufschlüssen die Handhabe bietet, wovon uns glänzende Dokumente auch in den religionsphilosophischen Werken vorliegen, wie sie uns besonders der hochverdiente Jubilar, zu dessen Ehrung auch dieser bescheidene Beitrag etwas mitsteuern möchte, in einer Reihe gediegener Darstellungen aufs lichtvollste vors Auge geführt hat[2].

Also nicht zwar eine bereits fertige Philosophie, die als solche von Haus aus gewisse geschichtliche Beziehungen zu anderen Philosophien mitbringt, aber ein gleichsam latenter philosophischer Grundstoff, der im Judentum schon von jeher lag, lieferte zweifellos auch hier immer die nötigen Anknüpfungspunkte, und es wäre m. E. keine des Reizes entbehrende Arbeit, bei jedem der jüdischen Philosophen auszumitteln, welche Seite des Judentums ihn wohl innerlich zu diesem eher als zu jenem fremden Systeme hinneigen ließ. Hier aber, im Hinblick auf Kant, zu dessen Zeit wir es, wie bemerkt, nicht nur mit einzelnen aus der gebildeten Menge heraustretenden philosophischen Schriftstellern zu tun haben, sondern mit dieser gebildeten Menge selbst, die wir uns damals noch gewiß mit dem Lehrgehalt ihres Glaubens wohl vertraut und für ihn interessiert denken dürfen, drängt

---

[1] Z. B. Leb. Mos. S. 348 ed. Cohn. Die jüdisch alexandrinischen Bemühungen, das Judentum als höchste Philosophie hinzustellen, haben allerdings bei den griechischen Philosophen keinen geringen Erfolg gehabt. „In steigendem Maße — sagt Harnack (Dogmengesch. I S. 502) haben seit der Zeit des Josephus griechische Philosophen den „philosophischen" Charakter des Judentums anerkannt."

[2] Vgl. dessen Einleitung z. d. Religionsphilosophie des Saadia S. 3ff.

sich die Frage um so energischer auf nach den zwar nicht gerade immer ausgesprochenen, aber innerlich wirksamen und mehr oder weniger bewußten wahlverwandtschaftlichen Motiven, die diese starke jüdische Hinneigung zur Philosophie Kants verursacht haben mögen. Ich möchte sie meinerseits in folgenden Kantschen Theorien und Forderungen vermuten.

Zunächst meine ich, mußte die epochale Raum- und Zeittheorie auch für die Aufhellung gewisser Grundideen des Judentums von größter dogmatischer Wichtigkeit erscheinen. Man denke nur an die Verlegenheiten, die dem sinnenden Bibelgläubigen schon etwa bei dem Satze entstanden: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.“ Die Welt war also nicht von jeher, wie das Heidentum annahm, sondern von Gott ins Dasein gerufen. Das war indes schon zu begreifen; denn dem anscheinend unüberwindlichen „Aus nichts wird nichts“ der griechischen Philosophie steht eben der vom Judentum zuerst gefaßte und den Heiden unbekannt gebliebene Gedanke eines allmächtigen, unendlich weisen Gottes gegenüber. Der unvollkommene Heidengott freilich kann keine Welt aus nichts schaffen, wohl aber ein allervollkommenstes, über alles erhabenes Wesen, wie es mit dem Gotte Israels gedacht wird. Allein schwerer begreiflich als die Zeitlichkeit der Welt ist die schon in jenem ersten Bibelverse vorausgesetzte Ewigkeit Gottes. Wie ist es möglich, ein ewiges göttliches Sein zu denken? Um zu sein, muß man doch irgend einmal angefangen haben zu sein. Ein ewiges, d. h. nicht nur in alle Zukunft, sondern auch in alle Vergangenheit sich erstreckendes, von jeher bestehendes Sein heißt doch ein nie angefangenes, mithin auch ein gar nie existiert habendes Sein, also ein Widerspruch, wie er nicht härter gedacht werden kann! Diese Schwierigkeit besteht nun zwar auch für die griechische Philosophie, ja für sie besteht sie zugleich in Bezug auf die Welt selbst, da sie ja auch die Welt selbst wie die Gottheit sich ewig denkt. Allein gerade der letztere Umstand mildert wieder die Verlegenheit für das griechische Denken. Die Welt besteht doch augenscheinlich, obgleich sie, der Voraussetzung nach, nicht angefangen hat zu bestehen — dasselbe könnte nun auch bei der Gottheit der Fall sein. Allein der jüdischen Lehre zufolge ist ja die Welt

entstanden und vergänglich, der jüdischen Lehre zufolge ist es töricht, eine unerschaffene Welt zu denken — so drängt sich denn das Rätsel um so schärfer auf: Wie kann Gott ewig gedacht werden? Ja, der jüdische Glaubenssatz, wonach die Welt zu einer bestimmten Zeit erschaffen worden, fordert noch zu der weiteren Frage heraus: Was war vor Erschaffung der Welt, was hat Gott vorher getan?

Nun hatte freilich schon Sirach (3,20f.) und nach ihm der Talmud (Chagiga 11—13) die Warnung ausgesprochen: „Forsche nicht nach Dingen, welche über deinen Horizont gehen; grüble nicht über das, was dir verborgen ist. Auf das dir überlassene Gebiet richte dein Denken und bleibe weg von dem dir Unerschließbaren.“ Ja, die Lehrer der Mischna (Chagiga II 1) sagen geradezu: „Wer über folgende vier Dinge Betrachtungen anstellt, für den wäre es besser, er wäre gar nicht geboren: über das, was in der Höhe und über das, was in der Tiefe, über das, was vor der Welt gewesen, und über das, was nach der Welt sein wird“ [1].

Alles dies, das übrigens eine große Ähnlichkeit mit der Stellung hat, die schon Sokrates gegenüber den Denkausschweifungen seiner Vorgänger genommen [2], ist sehr gesund und richtig. Es ist nicht etwa Geistesbeschränktheit und Köhlerglaube, die aus jenen Sätzen reden, denn dann würde das Denken überhaupt in Acht erklärt worden sein. Aber nein, nicht vor dem Denken überhaupt, sondern nur vor dem unbefugten und unersprießlichen Denken wird gewarnt [3]. Das zeugt sogar von tief eindringendem Denken und reichem Wissen. Es waren offenbar über die mancherlei zügellosen Spekulationen ihrer Zeit wohl Unterrichtete, die zu jener Mäßigung gemahnt haben. Sie hatten sich selbst von der Vergeblichkeit alles menschlichen Bemühens, in gewisse Regionen zu dringen, überzeugt, ähnlich wie Sokrates von der Unfruchtbarkeit der voran-

---

[1] Mit diesen Aussprüchen will nach Saadia u. a. untersagt sein, „daß wir nicht darüber nachgrübeln sollten, wie wir uns mit unserer Vernunft sein (Gottes) Sein ohne Anfang vorstellen“. (Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia S. 77.)

[2] Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen II S. 52 ff.

[3] Vgl. Saadja, Emunoth Einleitung S. 11 ed. Slucki.

gegangenen griechischen Systeme, darum erteilten sie jenen Rat.

Also gesund und richtig war zweifellos jene Warnung. Allein der Beweis dafür, daß sie gesund und richtig ist, war nicht erbracht. Sokrates, Sirach und der Talmud haben mit sicherem Instinkt herausgefühlt: es gibt eine Grenze, über die hinaus der menschliche Geist nicht zu dringen vermag. Aber wo liegt diese Grenze, wodurch wird sie gebildet? — eine solche Frage war noch nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet worden.

Angesichts dieser Sachlage kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir den spekulativen Geist auch im Judentum zuweilen, ohne daß er sich dessen bewußt wird, seine Befugnis überschreiten und mit seinen Gedankenbauten in das Nebelreich der Phantasie geraten sehen (Philo, Gnostiker, Kabbala, auch Gabirol). Sodann aber werden wir es wiederum als ein Glück bezeichnen müssen, daß die großen jüdischen Denker sich von jenem talmudischen Gebote der Zurückhaltung nicht zum Verzicht auf alle philosophische Forschung haben bestimmen lassen. Es hat freilich Autoritäten gegeben, welche unter dem Banne frommer Ängstlichkeit solchen Verzicht verlangten; jene Denker aber kehrten sich nicht an dieses Verlangen, und das Judentum weiß ihnen dafür ewig Dank. Was würde aus dem Judentum geworden sein, wenn nicht ein Mann wie Saadja in einem kritischen Zeitpunkte die Vernunftgemäßheit des Judentums gegen allerlei Angriffe aufgezeigt[1], wenn nicht ein Maimonides mit helleuchtenden Fackeln alles abergläubische Element aus allen Schlupfwinkeln zu verscheuchen gesucht hätte und, allen Dunkelmännern zum Trotz, den Geist der Wissenschaft und der Aufklärung wach und rege zu erhalten beflissen gewesen wäre![2]

Es ist nun fast rührend wahrzunehmen, wie diese Geisteshelden einerseits zwar ihrem philosophischen Drange mit wahrer Herzenslust folgen, anderseits aber doch, namentlich bei dem Raum- und Zeitbegriff, die Grenze wittern, bei der jene talmudische Warnung in ihre Rechte tritt, und in ihrer Art ihren Gedankenlauf zu hemmen sich bemühen. So antwortet

[1] Guttmann, D. Phil. d. Saadia, Einleitung.

[2] Vgl. die treffliche Charakterisierung dieser Maimonidischen Wirksamkeit durch Guttmann (Moses ben Maimon I S. 136 f.).

Saadja (10. Jahrh.) auf die Frage: Warum hat Gott die Welt nicht vor der in der Schrift angegebenen Zeit geschaffen? — „Es gab vorher keine Zeit“ [1]. — Ebenso Abraham b. Chijja (11. Jahrh.) in seinem Hegjon hannephesch ed. Freim. S. 2a: „Es ist wahr und feststehend, daß vor Erschaffung der Weltwesen . . . nichts von Zeit und Zeitpunkten existierte . . .; denn die Zeit ist nichts Wirkliches (כי אין הזמן דבר שיש לו ממש); sie ist nur ein Wort (אמירה), ein Gedanke, die vorhandenen Dinge zusammenhaltend (מעמדת הנמצאות).“ — Und Salomo ibn Gabirol (11. Jahrh.), der neuplatonisierend zwischen Zeit und Ewigkeit und dem über beiden stehenden Absoluten unterscheidet (Vgl. Joël in Beitr. S. 30 u. Guttmann, D. Phil. d. Sal. ibn Gabirol S. 118), singt in der „Königskrone“: „Du bist, und eh' noch die Zeit war, dauertest du fort, und throntest, eh' noch gewesen der Ort.“ — Auch Josef ibn Zaddik (Mikrokosm. ed. Horovitz S. 53, 54, 74) betont mit allem Nachdruck, nur dem Körperlichen hafte Raum und Zeit an, Gott aber als reiner Geist sei über beides erhaben. — Offenbar, um alles mit dem Zeitbegriff Zusammenhängende von Gott abzuwehren und die Schwierigkeit der Vorstellung von Gottes Ewigkeit zu beseitigen, behauptet Abraham ibn Daud (12. Jahrh.): „Gottes Ewigkeit bezeichnet . . . die Unveränderlichkeit seines Wesens“ [2].

Am strengsten findet sich bekanntlich jene Abwehr in der Attributenlehre des Maimonides durchgeführt. Wenn wir, lehrt Maimonides in Übereinstimmung mit ähnlichen Bemerkungen

[1] Em. wed. ed. Slucki S. 38. Guttmann, D. Religionsphil. des Saadia S. 84. Die Ansicht entspricht der des Plato, wonach die Zeit erst mit der Welt entstanden (Zeller, D. Philos. d. Griechen II S. 256). Ähnlich Philo (Üb. d. Weltschöpfung S. 35 ed. Cohn) mit einer peripatetisierenden Begründung (Vgl. Dähne, Darstellung d. jüd. alex. Religionsphil. S. 213). Interessant sind die bezüglichen Äußerungen des mit dem gleichen Problem ringenden Augustin in seinen Bekenntnissen (übers. von Bachmann, Buch 11, Kap. 12): „. . . wie konnten unzählige Jahrhunderte vergehen, die du nicht geschaffen hättest, wenn du aller Jahrhunderte Urheber und Schöpfer bist? . . . Denn gerade diese Zeit ist es, die du geschaffen hattest, und es konnten keine Zeiten vorübergehen, bevor du die Zeit erschufst. Wenn es also vor Himmel und Erde keine Zeit gab, wie kann man dann fragen, was du damals machtest? Denn es war kein damals, wo noch keine Zeit war.“

[2] Guttmann, D. Religionsphilosophie d. Abr. ib. Daud S. 136 f.

Früherer[1], von Gott irgendein Attribut aussagen, z. B. das Sein, die Einheit, die Ewigkeit, so können wir damit nur etwas Negatives aussagen, nämlich, was das Sein betrifft, um das Nichtsein von ihm abzuwehren, was die Einheit betrifft, um die Vielheit von ihm fernzuhalten, und was die Ewigkeit betrifft, um das Entstandensein Gottes zu leugnen; die Ewigkeit kann nur in einer Beziehung zur Zeit gedacht werden, Gott aber ist außer aller Zeit. Ja, die Zeit ist selber mit der Welt erst von Gott geschaffen[2].

Man sieht, wie alle die genannten Denker sich die größte Mühe geben, innerhalb des Statthaften menschlicher Forschung zu bleiben, und der Gedanke „Gott ist außer aller Zeit", „die Zeit ist mit ein Geschöpf Gottes", oder „die Zeit ist nichts Wirkliches", ist für den damaligen Stand der Philosophie gewiß sehr achtenswert. Aber war dieser Gedanke damals mehr als eine geistreiche Hypothese? War er überhaupt mit den Mitteln der damaligen Philosophie zu verstehen? Wenn etwas außer aller Zeit ist, dann ist es eben für das gewöhnliche Denken nicht, Sein und in der Zeit sein ist identisch. Man mag Josef ibn Zaddik bezüglich des Räumlichen gewissermaßen gutgläubig zugestehen, daß es nur dem Körperlichen zukomme, dem Geistigen aber seinem Begriffe nach nicht beigemessen werden könne[3] — aber wie sollte solches Zugeständnis auch bezüglich des Zeitlichen ohne weiteres erwartet werden? Man mag auch Maimonides einräumen, das Sein Gottes sei nicht vergleichbar mit irgendeinem anderen Sein, aber eine wissenschaftlich exakte Sonderung auch des Zeit- und Raumbegriffs von dem göttlichen Sein ist auf dem Standpunkte der Maimonidischen Philosophie schlechterdings noch nicht vollziehbar. Die Behauptung, es gebe ein Sein außer aller Zeit und allem Raum, ist noch völlig unbewiesen und erscheint durchaus nur als eine dogmatische Behauptung.

---

[1] Vgl. Kusari 2,2 u. Cassels Anmerkung das.

[2] S. Joël, Mos. Maimonid. Beiträge I S. 21 u. a. a. O. Vgl. besonders Moreh II Kap. 13f. u. Guttmann, Moses ben Maimon I S. 162f.

[3] Es sei hier wieder an die interessante Bemerkung Augustins (Bekenntnisse VII 1) erinnert: „Was ich mir nicht räumlich denken konnte, schien mir gar nichts sein zu können, ein völliges Nichts."

Nur der auch sonst sehr kühne und mit manchem überraschenden Gedankenstrahl erst viel später voll entdecktes Neuland schon streifende Chasdai Creskas (14. Jahrh.) ahnt auch hier die Wahrheit, wenn er gegen die hergebrachte aristotelische Ansicht behauptet: „Sie (die Zeit) ist das Maß, mit welchem die Seele sowohl Bewegung als Ruhe mißt. Aber eben darum ist sie kein Akzidens der Bewegung, sondern der Seele“ (Joël, Don Chasdai Creskas' religionsphil. Lehren S. 28). Die richtige Spur wird indessen nicht weiter verfolgt. Der Zustand der Verlegenheit, der wohl auf allen denkenden Bibelgläubigen trotz Sirach und Mischna von jeher gelastet hat, dauert bis tief in die Mendelssohnära hinein, da auch sie noch ganz in den alten Bahnen verharrt[1].

Da kam Kant, und wie Schuppen fiel es von aller Augen; denn er entdeckte aufs genaueste eben jene Grenze, bis zu welcher allein der menschliche Verstand zu gelangen vermag; und indem er dabei das wahre Wesen von Zeit und Raum gefunden, ermöglichte er zugleich, den in das Bereich des Glaubens gehörenden Gottesgedanken ohne allen störenden Widerspruch zu fassen.

Was ist Zeit und Raum? fragt Kant. Und er antwortet und begründet seine Antwort mit unwiderleglichen Beweisen: Zeit und Raum sind keine außerhalb unseres Geistes für sich seiende oder den Dingen außerhalb unser irgendwie anhaftende Wesenheiten, sondern nur die allgemeinen Formen, mit denen unsere Sinne ausgestattet sind, um vermittelst ihrer die Dinge der Welt anzuschauen, d. h. die mannigfaltigen Eindrücke, die wirr und ungeordnet von den Dingen der Welt auf uns eindringen, zu formen, zu ordnen, zu gestalten. Nicht durch Erfahrung, nicht weil auch ohne uns die Dinge an sich im Raume waren und die Begebenheiten an sich in der Zeit vor sich gingen,

[1] Als Kuriosum sei erwähnt, daß der kabbalistische Apostel des Sabbathai Zewi im 17. Jahrhundert, Nehemia Chajon, auf die Frage, warum die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkte geschaffen worden und nicht früher? die Antwort gibt, die Voraussetzung der Frage sei falsch, „die Schöpfung sei eben mit dem Schöpfer zugleich entstanden“ (Geiger, Jüd. Zeitschr. VI. Jahrg. S. 221).

wissen wir von Zeit und Raum, sondern unser Wahrnehmungsvermögen selbst ist so organisiert, daß es die Gegenstände und die Geschehnisse in Raum und Zeit sich vorstellt. Raum und Zeit sind lediglich in uns, in unseren Sinnen, in unserer Anschauungskraft. Wir sind es, die wir die Dinge erst mit Raum und Zeit umkleiden. Wir sind es, die wir Raum und Zeit an die Dinge erst heranbringen. Die Dinge an sich aber, abgesehen von uns Menschen, in ihrer Losgelöstheit von unseren anschauenden Sinnen, existieren zeit- und raumlos. Zeit und Raum sind nur Bedingungen für unsere Art, die Welt anzuschauen, aber nicht Bedingungen des Seins überhaupt.

Man stelle sich vor, wie gewaltig diese nicht etwa nur behaupteten, sondern exakt bewiesenen Sätze wirken mußten! Sie wirkten für die Wissenschaft wie eine neue Kopernikusentdeckung, für die Religion aber wie eine Offenbarung für die Offenbarung, wie ein plötzlich aufgehendes Licht, von dem namentlich der jüdische Geist sich mächtig ergriffen fühlen mußte. Imponierte diesem überhaupt von jeher das Originelle, während das nur Erklärende, Explizierende ihm immer als zu selbstverständlich galt, um von ihm sonderlich hoch geschätzt zu werden, so mußte ihm vollends die verblüffend neue und zugleich das Siegel der Wahrheit an sich tragende Raum- und Zeittheorie Kants die größte Bewunderung einflößen, aber auch die größte Befriedigung gewähren. Erschienen doch durch sie bislang ungelöste und für unlösbar gehaltene Fragen von höchstem Interesse gelöst. Jenes Maimonidische „Gott ist außer aller Zeit“, wie war es nun völlig aufgehellt — denn Gott ist ja das Sein an sich, und Zeit und Raum sind ja nur unsere angeborenen persönlichen Anschauungsweisen, Eigenschaften lediglich unserer Menschlichkeit. Das Sein in der Zeit vorzustellen, ist eben nur Bedingung unseres menschlichen Vorstellungsvermögens, nicht aber Bedingung des Seins überhaupt. Fragen also wie: Wie konnte Gott von ewig her sein, da er doch dann gar nicht angefangen hat zu sein und also niemals existierte, oder was war vor der Weltschöpfung? und ähnliche auf den Zeitbegriff zurückgehende Schwierigkeiten — die Kantsche Lehre benahm ihnen alle Bedeutung. Vor und nach, ewig und zeitlich, das sind ja lauter Prädikate nur für die Formen

unserer Sinnlichkeit, nicht für das Ding an sich, geschweige denn für Gott. Und ganz ward nun erst Maimonides begriffen und gerechtfertigt, wenn er behauptet, selbst die Ewigkeit ist bezüglich Gottes nur negativ, nämlich zur Verhütung der Meinung des Entstandenseins, auszusagen, oder wenn von all den genannten Denkern mit Einstimmigkeit festgehalten wird, Gott habe auch die Zeit geschaffen. Er hat sie geschaffen, indem er den Menschen mit seinen Sinnen und deren eigenartigen Funktionsformen geschaffen. Und ebenso ward jetzt erst eine Frage, wie sie die Materialisten immer aufzuwerfen lieben, die Frage: Wo ist Gott? da doch der Himmel nach der Naturwissenschaft von rein Materiellem erfüllt ist, in ihrer totalen Oberflächlichkeit erkannt. Nur unseren Sinnen erscheint alles im Raume, weil der Raum die uns angeborene Form all unseres Anschauens ist; die Dinge an sich aber, abgesehen von dem anschauenden Subjekt, haben eine unräumliche Existenz. So wurde durch die Kantsche Raumtheorie erst über den biblischen Begriff eines reinen, über alles Körperliche und Räumlichausgedehnte absolut erhabenen göttlichen Geistes ein wunderbares Licht gebreitet[1].

Ebenso wie der Begriff eines zeit- und raumlosen, und doch im höchsten Sinne existenten Geistes, wie ihn das Judentum mit seiner Gottesidee verkündet hat, gewann auch das auf diese Idee sich stützende Dogma von der Unsterblichkeit der Seele durch Kants Raum- und Zeittheorie an Klarheit.

[1] Es konnte freilich manch einer nun auch die Welt als Ding an sich betrachten, die dann aber als unzeitlich nicht zu irgendeiner Zeit, wie die Bibel lehrt, geschaffen wurde, sondern gleichfalls ewig ist. Dieser Grübler konnte sich aber gerade nach Kant den Bescheid geben, die Bibel rede hier von der Welt der zeitlich und räumlich bedingten Erscheinungen. Allenfalls konnte ihm auch die im Lichte Kants ganz kapable Auskunft Gabirols (s. Guttmann, Die Phil. d. Sal. ibn Gab. S. 228 u. S. 230) zur Beruhigung dienen, daß die Substanzen zwar geschaffen, aber nicht in der Zeit geschaffen, zwar zeitlos, aber nicht ewig seien. Ob er sich aber dabei zufrieden gab, oder nicht: die Hauptschwierigkeit bestand ja für den denkenden Bibelgläubigen nicht bezüglich der Weltschöpfung — machte doch ein Maimonides sich anheischig, ev. die Weltewigkeit mit den jüdischen Grundlehren als vereinbar zu erweisen — sondern darin, wie man die Ewigkeit Gottes zu denken vermöge, diese Schwierigkeit aber war nun endgültig behoben.

Bekanntlich hat Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft diesem Dogma vermittelst seiner Ethik die Bahn wieder geöffnet, die er ihm in der Kritik der reinen Vernunft theoretisch versperrt hatte. Auf diese Förderung des Unsterblichkeitsglaubens möchte allerdings — vom Standpunkte des Judentums aus — weniger Wert zu legen sein; sie ist auch vielfach angefochten worden. Dem Judentum handelt es sich überhaupt weder bei dem Gott- noch bei dem Unsterblichkeitsglauben um Beweise, durch welche diesen Dogmen erst Halt und Berechtigung verliehen würde. Die Dogmen des Judentums — in erster Linie der Monotheismus — haben für das normale Gemüt, ohne bewiesen zu sein und werden zu können, eine unmittelbar einleuchtende, bezwingende Gewalt. Daher die Merkwürdigkeit, daß Kants Keulenschläge gegen die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes im Judentum keinerlei Bestürzung hervorgerufen haben. Ja ich möchte den Satz aussprechen — wie paradox er auch klinge — daß vielleicht auch das gerade die Sympathie des Judentums für Kant mitbewirkte, daß er die verschiedenen scholastischen Beweise für das Dasein Gottes, die die ganze mittelalterliche Theologie und Philosophie beherrschten, als nichtig aufgezeigt und den Gottesglauben vielmehr auf sittliche Freiheit begründet hat. Ein durch Beweise, also immerhin durch, wenn auch geistigen, Zwang bewirkter und vermittelter Gottesglaube hat nicht mehr das Beglückende und Beseligende, mit höchster Befriedigung und Beruhigung Erfüllende wie ein unmittelbares Erfassen und Erkennen Gottes, wie eine freie und freudige Hingebung an Gott. Das Judentum aber kann sich bei dem logisch unanfechtbaren Charakter, bei der vollen Vernunftgemäßheit und zugleich tiefen Beseligung seiner Gottesidee gleichsam den Luxus eines freien, selbständig auf sich beruhenden Glaubens gestatten. Dagegen mußte es auch dem Judentum willkommen sein, gewisse Unverständlichkeiten, die jedem Glauben an Übersinnliches naturgemäß anhaften, beseitigt zu sehen. Zu diesen Unverständlichkeiten gehört wie die vorhin erörterte Ewigkeit Gottes auch das Fortleben der menschlichen Seele. Wo weilt sie — fragten von jeher die Materialisten — wenn sie von hinnen gegangen? Aus dem Himmel, wohin man sie versetzen wollte, hat sie ja die Naturwissenschaft ein

für allemal verwiesen! Wir sehen, vor Kants Zeit- und Raumtheorie schwindet auch dieser Anstoß. Alles, was irgendwie auf Zeitliches und Räumliches Bezug hat, eignet eben nur unseren irdischsinnlichen Organen; der reine, der Sinnlichkeit entledigte Geist aber, als welcher die Seele nach dem Tode gedacht wird, der Mensch als Ding an sich, besteht raum- und zeitlos unsterblich fort.

Eine sehr wichtige Lehre des Judentums ist ferner die von der menschlichen Willensfreiheit. Trotz allen Schwierigkeiten, welche diese Lehre von jeher den Denkern geboten, wurde sie mit aller Macht festgehalten und verteidigt, selbst zum Teil auf Kosten der göttlichen Allwissenheit, wie bei Levi ben Gerson. Die Religionsphilosophen des Mittelalters hatten sich nämlich besonders mit dem Problem der Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Willensfreiheit abgemüht. Man hatte eben erkannt, die Willensfreiheit ist der festeste Grund für eine Ethik, für sittliche Verantwortung. Ist der Wille des Menschen unfrei, wie darf er wegen Vergehungen zur Rechenschaft gezogen werden, und was für Verdienst hat dann die Tugend? — Nun aber steht dieser tatsächlich gefühlten und von dem Begriff einer Ethik unweigerlich geforderten Willensfreiheit nicht nur das eben erwähnte Problem entgegen, — das indes in der Kantschen Zeit die Gemüter wohl nicht mehr weiter in Anspruch nahm — sondern vor allem die unleugbare Tatsache eines Kausalzusammenhangs in allem, was in der Welt geschieht. Wie ist die Willensfreiheit einerseits und das Gesetz von Ursache und Wirkung anderseits, wonach jedes Geschehen eine notwendige Folge eines vorausgegangenen Geschehens ist, zusammenzureimen? Sollte etwa, um solchem Dilemma zu entgehen, mit Spinoza und anderen die Willensfreiheit geopfert werden? Dabei konnte sich das tief ethische jüdische Glaubensbewußtsein nicht beruhigen. Oder sollte die Forderung der Naturwissenschaft, die das Kausalitätsgesetz statuiert, in den Wind geschlagen werden? Das war der vom Geiste der Aufklärung erfaßten jüdischen Intelligenz ebensowenig möglich. Da kam wieder Kant und gab eine — freilich nur ihm mögliche — Lösung, wonach keines der beiden Gebiete auch nur das Geringste von seiner Berechtigung verlor. Die Welt der

Erscheinungen, wie Kant die Welt nennt, insofern wir Menschen sie anschauen vermittelst der unseren Sinnen angeborenen Formen der Zeit und des Raumes, im Gegensatz zu ihrer Beschaffenheit, die ihr ohne diese unsere subjektive Zutat als Inbegriff der Dinge an sich zukommt — die Welt der Erscheinungen, somit auch der Mensch, insofern er sich auch selbst in Zeit und Raum anschaut, stehe allerdings unter der Botmäßigkeit des Kausalitätsgesetzes — allein der Mensch als Wesen an sich, als intelligibles Wesen, als Noumenon, wie es auch Kant bezeichnet, besitzt Freiheit. Der Mensch als Erscheinung handelt nach den ehernen Gesetzen von Ursache und Wirkung, aber der Mensch als Ding an sich ist frei. Hier sei die Stelle, an welcher durch das sittliche Verantwortlichkeitsgefühl die ideale Welt der Dinge an sich in diese Welt der Erscheinungen hineinragt. Wie dunkel auch diese Partie der Kantschen Philosophie sich ausnehme, so werden wir doch Schopenhauer beipflichten müssen, wenn er meint, es sei hier das Tiefste, was Kant gelehrt hat. Wir werden auch auf dem ganzen Gebiete der Geschichte der Philosophie kaum einer tieferen und geistvolleren Erklärung für die Möglichkeit der Tatsache begegnen, daß einerseits alles Weltgeschehen nach strengen Naturgesetzen verläuft und anderseits der Mensch willensfrei ist, wie er es in seinem Innersten fühlt. Ich glaube deshalb, daß hier gleichfalls einer der Gründe liegt, derentwegen Kant dem Judentum so sympathisch werden mußte, weit sympathischer jedenfalls als Spinoza mit seinem nüchternen Determinismus.

Es ist klar, daß die moralische Energie des Willens gefährdet wird, ja die Lehre von der Willensfreiheit geradezu in Determinismus sich zu verkehren droht (vgl. Augustin) durch christlich dogmatische Anschauungen, nach denen ein bloßer Glaube sündenvergebend wirke, und vollends durch die Dogmen von der Erbsünde und der Gnadenwahl. So wird denn die entschiedene Stellungnahme Kants, dem der reine moralische Wille ein unveräußerlicher Bestandteil der praktischen Philosophie ist, gegen all dergleichen nicht überraschen. „Es ist gar nicht einzusehen“, sagt er (Relig. innerh. der Grenzen der bloß. Vernunft S. 138) „wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Bot-

schaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben . . ., um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel sogar), daß auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat . . . die unausbleibliche Folge sein werde". Das. S. 139: „Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen Gott wohlgefälligen Menschen zu machen, wenn er unter der Macht des bösen Prinzips steht usw.?" Das. S. 50: „Gesetzt zum Gut- und Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nötig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen oder auch positiver Bestand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihilfe annehmen". Das ist doch das richtige Talmudwort: „Wer da kommt, um sich zu läutern, dem wird höhere Hilfe zu teil" בא לטהר מסייעין אותו (Joma 38b), wie überhaupt alle diese Kantschen Äußerungen eine Rechtfertigung der gesunden Anschauungen des Judentums in diesen wichtigen Fragen bedeuten und die Sympathie für die Kantsche Philosophie, aus der solche absichtslose, aber desto wertvollere Rechtfertigung herauswuchs, bei den Juden um so mehr bestärken mußten.

Die Lehre der Willensfreiheit ist jedoch nur ein Hilfsdogma für die Ethik. Die Seele aber der Kantschen Ethik ist der kategorische Imperativ, d. h. die unbedingte, nicht aus irgend einem außerhalb liegenden Zwecke geschöpfte und darum moralische Verbindlichkeit. Es ist der rein apriorische, d. h. nicht anders woher als aus dem Menschengemüte selber kommende unbedingte Befehl, der jedesmaligen Pflicht zu gehorchen, gleichviel ob mir deren Befolgung Vorteil oder Nachteil bringt: die Pflicht gebietet, und das ist genug. Wer diesem Befehle schon um des Befehles willen gehorcht, der handelt moralisch — wer zwar dem Befehle der Pflicht gemäß handelt, aber aus externen Gründen, weil er etwa göttliche oder menschliche Strafe fürchtet, der handelt wohl legal, aber nicht moralisch[1]. Es ist nun kein Zweifel, daß Kant selbst, wie es der Zusammenhang

[1] Krit. d. prakt. Vernunft S. 86 ed. Kirchm. u. a. a. O.

seines Systems fordert, ein großes Gewicht auf das Apriorische des kategorischen Imperativs legen mußte, d. h. darauf, daß die Pflichtgebote rein aus dem Menschengemüte und nicht etwa erst aus einer Mitteilung von außen, wie Offenbarung, stammen. Solche mittelbare Erkenntnis würde ihm schon eine Erfahrungserkenntnis bedeuten, dann aber mangelte ihm — nach seiner Theorie — das absolut Gebietende und Reine des ethischen Prinzips. Nicht deshalb ist uns — meint er — die Moral heilig, weil sie Gott geboten, sondern sie gilt uns als von Gott geboten, weil wir sie innerlich — a priori — als heilige Pflicht erkennen. — Es ist aber anderseits wiederum klar, daß für uns die Frage nach dem Ursprunge der Moralforderungen, ob sie autonomen oder heteronomen Charakters seien, durchaus nicht den großen Wert besitzen muß, den ihr Kant beilegt. Uns ist das Wichtigste und Bleibende in der Kantschen Ethik: einmal die Betonung der lauteren, uninteressierten Absicht in allen Pflichthandlungen und dann die hervorgehobene Unbedingtheit der Autorität des Pflichtgefühls. In beidem trifft aber das Judentum wieder mit Kant völlig zusammen. Kant selbst meinte zwar sonderbarerweise in diesem Punkte etwas zu sagen, was dem Judentum schnurstracks zuwiderlaufe. Die Satzungen des Judentums, meinte er, wie schon eingangs erwähnt, — und er verrät da die Einwirkungen seines paulinischen Christentums — beträfen nur äußerliche Handlungen, ohne Absicht auf moralische Gesinnungen. Allein gerade in diesem Kernpunkte der Ethik hat Kant nichts anderes gelehrt, als was schon das Alte Testament und darauf fußend das ganze spätere jüdische Schrifttum eingeschärft hat. Was anderes als lauterste, uneigennützigste Absicht in den von Gott gebotenen Handlungen verlangt der Satz: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen“, oder „Dienet nicht dem Herrn um eines Lohnes willen“, oder „Gott will nur das Herz“ und ähnliche unzählige Aussprüche! Ja Kant selbst sagt in der Metaphysik der Sitten (S. 295 § 21), wo er davon redet, daß „die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen“ sollen, hier gelte das Gebot: „Seid heilig!“ Und dieses Gebot kommt erstmals in der ganzen Weltliteratur im 3. Buche Mose 19,2 vor! Daß aber die

Schrift auch Lohnverheißungen enthält, verschlägt gar nichts; sie wollen nur als namentlich für gewisse Kulturstadien pädagogisch wertvolle, ja notwendige Ankündigungen des Erfolges eines gottgefälligen Lebens aufgefaßt werden, wie ja auch das Neue Testament voll von solchen Lohnverheißungen ist, und wie ja auch Kant selbst schließlich nicht umhin kann, von einem „höchsten Gut" als Endzweck aller Moral zu reden. Der Umstand aber, daß die Moralgebote nicht als lediglich dem Menschengemüte entsprungen, sondern auch von Gott diktiert bezeichnet werden, bildet schon deshalb in ethischer Hinsicht keine tiefere Differenz, weil ja eben mit der Reinheit des Wollens eine völlig spontane Aufnahme in die Seele und eine Assimilierung mit ihr vorausgesetzt und gegeben ist. Ob ich das Moralgesetz aus mir erzeuge oder das von anderwärts Gehörte — das Geoffenbarte — in mir durch die Überzeugung, daß es Wahrheit sei, wiedererzeuge, das kann am Ende gleich sein. Die Reinheit der Gesinnung aber und die innere Identifizierung mit dem göttlichen Willen wird von der Religion des Judentums, namentlich von deren berufensten Verkündern, den Propheten, von Mose bis Maleachi, aber auch von den Verfassern der übrigen biblischen Schriften, besonders der Psalmen, und vielfach von der ganzen nachbiblischen talmudischen und philosophischen Literatur bis auf unsere Tage mit aller Entschiedenheit gefordert[1]. — Und ganz dasselbe ist auch hinsichtlich des Charakters der Unbedingtheit der Pflichtgebote der Fall. „Du sollst nicht stehlen!" „Du sollst kein falsches Zeugnis aussagen!" „Du sollst nicht lügen, nicht übervorteilen!" „Du kannst dich nicht entziehen, dem Hilflosen beizustehen!" „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst!" „Du sollst lieben den Fremdling wie dich selbst!" und unzählige andere mit solchem „Du sollst" eingeführte Gebote sind lauter kategorische Imperative. Der Herbartianer Ziller (Ethik S. 107) sagt daher mit Recht, daß der Kantsche Pflichtbegriff in der Tat erst auf dem Boden des Judentums ausgebildet worden sei, wie sich denn auch daraus erklärt, daß Schopenhauer in seiner Polemik gegen Kant sagen konnte, dessen kategorischer Imperativ gehe auf den Dekalog des Mosaismus zurück. — Allerdings kennt das

[1] Vgl. mein Prinz. d. Ethik S. 221 ff.

Judentum auch noch andere als rein moralische Gebote — die Zeremonialgesetze —, aber auch in Bezug auf diese verlangt es völlig reine Gesinnung. Ein religiöses Tun, das etwa nur im Hinblick auf Lohn und Strafe, überhaupt nur äußerlich, nach „statutarischen Satzungen" erfolgt, war dem wahren Judentum stets ein Greuel. Und weil eben das Judentum in der Verdammung solcher Pseudofrömmigkeit sich durch Kants auf reine Gesinnung dringende Ethik aufs kräftigste unterstützt sah, gerade darum mußte es sich um so mehr von der ganzen Philosophie Kants, die solche verwandte ethische Gedanken aus sich heraus entwickelte, angeheimelt fühlen. Das Judentum hörte aus Kants „kategorischem Imperativ" gewissermaßen nur den philosophischen Widerhall seiner Propheten heraus.

Wie sehr aber auch das erwähnte jüdische Zeremonialgesetz einen guten, ja unentbehrlichen ethischen Sinn und Zweck habe, konnte gleichfalls am besten aus Kant selbst erwiesen werden. An verschiedenen Stellen seiner Metaphysik der Sitten[1] spricht er nämlich von der Notwendigkeit, sich die Tugend nicht nur durch Belehrung, sondern auch durch Übung anzueignen. Durch die bloße Lehre werde wohl das Wissen um die Regeln der Tugend, noch nicht aber die Kraft, sie auszuüben, erworben. Es sei deshalb, wie schon die Stoiker gewollt, eine Kultur der Tugend nötig, eine moralische Asketik, die aber nicht in mönchisch düsterer Selbstpeinigung, sondern in einer mit fröhlicher, gesunder Gemütsverfassung verbundenen Dietätik für den Menschen besteht. Es ist eine ethische Gymnastik, welche befähigt, die Naturtriebe zu beherrschen, wenn der Moralität Gefahr droht. — In diesen, übrigens mit dem grundsätzlich weltabgewandten Christentum in grellem Widerspruch stehenden, dagegen mit dem bei allem hohen Ernste durchaus lebensfrohen Judentum vollkommen harmonierenden Sätzen ist zugleich die beste Begründung des jüdischen Zeremonialgesetzes, namentlich soweit es auf Enthaltsamkeit abzielt, gegeben[2]. Kant hat mit ihnen, obgleich er

[1] Z. B. S. 334, 343, 344 ed. Kirchmann.

[2] Vgl. Kusari II 50 u. III 1 ff. Vgl. auch Kant, Rel. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vernunft S. 25, ed. Kirchm. wo er entschieden für freudige Befolgung der Tugendgebote und gegen asketisches Muckertum sich ausspricht.

dabei nur an die Stoiker denkt, unbewußt das jüdische Zeremonialgesetz in seiner prinzipiellen Berechtigung aufgezeigt. Kant denkt dabei an die Stoiker, die ja aber eigentlich nur erstrebten, was das Judentum im Zeremonialgesetz von jeher besaß[1].

Ein in der Kantschen Ethik immer wiederkehrender Begriff ist ferner der von der Würde der Menschheit, die in jedem Menschen, selbst in dem Verbrecher noch, der zur Richtstatt geführt wird, zu ehren sei. Wer erkennt aber hier nicht die philosophische Prägung der biblischen Lehre: „Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen?“ Der Mensch darf nicht, sagt Kant, wie alles andere in der Schöpfung, bloß als Mittel gebraucht werden; denn er „ist Zweck an sich selbst“[2]. „Werdet nicht der Menschen Knechte!“ ruft er aus[3]. Genau dasselbe aber meint der Talmud, wenn er sagt: „Gott sprach: Meine Knechte sollen sie sein, aber nicht Knechte von Knechten.“ Aus dem Gesichtspunkte der unveräußerlichen Menschenwürde verwirft Kant — wieder ganz im Geiste des Judentums — die in Bildern erfolgende Anbetung der Gottheit[4]. Kant ist ferner für das Wiedervergeltungsrecht (ius talionis) und daher auch, wie die Bibel, für Tötung des Mörders; aber alle Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, müsse fernbleiben[5]. Auch das entspricht ganz

---

[1] Ähnlich verhält es sich mit bezüglichen Äußerungen Kants in der Religion innerh. d. bloßen Vernunft. Er sagt hier, freilich nur im Hinblick auf das Christentum: Der Kirchenglaube sei nötig, „wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Begriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbetätigung u. dgl. zu verlangen“ (S. 129). Die „Formen und Observanzen“ sollen zu „Mitteln dienen“, eine auf Vernunftprinzipien zu gründende Kirche zustande zu bringen“ (S. 189). Die statutarischen Sätze kann der Kirchenglaube „vorjetzt nicht entbehren“; aber er muß zugleich ein Prinzip enthalten, „die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen“ (S. 210). Kant sagt all das, wie bemerkt, nur hinsichtlich des Christentums; aber die jüdische Intelligenz erkannte darin nur echtes jüdisches Gut und ließ sich in dessen Würdigung durch Kants ignorierendes Verhalten nicht beirren.

[2] Krit. d. prakt. Vernunft S. 105 ed. Kirchm.

[3] Met. d. Sitt. S. 281 § 12 ed. Kirchm.

[4] Das.

[5] Das. S. 133, 174ff. 315.

den biblischen und talmudischen Weisungen, wonach bei Bestrafungen, ja auch in dem Verbrecher noch, der zur Richtstatt geführt wird, die Menschenwürde wohl zu wahren sei. (Vgl. Deut. 25,3. Babli Sanh. 10b u. a. a. O.).

Kant unterscheidet ferner sehr treffend zwischen Liebe und Wohltun. Letzteres allein, das Wohltun, könne geboten werden als eine Pflicht; dagegen sei „eine Pflicht, zu lieben, ein Unding". „Wenn es also heißt — sagt Kant —: du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nächsten wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!"[1] Diese Auslegung stimmt grammatisch genau mit dem hebräischen: ואהבת לרעך statt ואהבת את רעך überein. Ohne den Urtext zu kennen, — Kant scheint überhaupt das AT. leider nicht näher, das spätere jüdische Schrifttum aber gar nicht zu kennen — erfaßte der erleuchtete Mann gleichsam divinatorisch den wahren Sinn des erhabenen Gebotes.

Merkwürdig übereinstimmend mit dem Judentum ist auch folgende Äußerung Kants über Wohltun: „Wohltun ist im Fall, daß jemand reich . . . ist, von dem Wohltäter selbst fast nicht einmal für eine verdienstliche Tat zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den andern verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiermit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art, in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den andern damit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohltat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr als durch die Annahme des andern selbst verbindlich gemacht oder beehrt, mithin die Pflicht bloß als seine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht (welches besser ist) seine Wohltätigkeit ganz im Verborgenen ausübt"[2]. — „Das Vermögen wohlzutun," — sagt Kant weiter — „was von Glücksgütern abhängt, ist größtenteils

[1] Met. d. Sitt. S. 236 f. ed. Kirchm.

[2] Das. S. 303 § 31.

ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die anderer Wohltätigkeit notwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohltätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?“ [1]

Das ist im wesentlichen die Auffassung, welche das Judentum von Wohltätigkeit hat. Wohltätigkeit heißt im Judentum Zĕdakāh, d. h. Gerechtigkeit. Wohltätigkeit des Reichen dem Armen gegenüber ist kein Akt der Gnade, sondern der Gerechtigkeit. Auch galt von jeher im Judentum diejenige Wohltätigkeit, durch welche der Beschenkte am meisten in seinem Ehrgefühl geschont wird, also namentlich im Verborgenen, als die gottgefälligste[2].

Man könnte indes aber vielleicht hier einwenden, es bestehe doch gerade hinsichtlich der humanitären Momente der Ethik ein fundamentaler Gegensatz zwischen Kant und dem Judentum. Kant will alles Mitleid, alles, was an Wohlwollen und Neigung grenzt, aus der Nähe seines kategorischen Imperativs gebannt wissen. Lediglich aus Pflicht geschehe alles, lediglich der Pflichtcharakter mache die Majestät der Sittlichkeit aus. Das Judentum dagegen — hält es nicht das Mitleid, das lebendige, warme Mitgefühl, das „gute Herz“ für das Höchste und Achtungswürdigste? Bedeutete nicht R. Jochanan b. Sakkai seinen Schülern, daß das „gute Herz“ derjenige Weg sei, den der Mensch am ehesten erwählen solle? — Allein es obwaltet hier ein Mißverständnis sowohl in Bezug auf Kant, als auch in Bezug auf das Judentum. Allerdings meint Kant[3], selbst eine so edle Handlung wie Wohltätigkeit könne noch nicht als eigentlich moralische Handlung angesehen werden, sofern sie nur aus Neigung, nicht aber aus Pflicht geschieht. Selbst das „Gefühl des Mitleids und die weichherzige Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vor-

[1] Das. S. 304.

[2] Vgl. u. a. Babli Sabb. 156 Jerusch. Sabb. VI. Babli Kethub. 67. Sanhedr. 11 u. a. St.

[3] Kr. d. pr. V. ad. Kirchm. S. 142.

hergeht und Bestimmungsgrund wird," ist wohl denkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein[1]. „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung oder irgend ein Wohlgefallen ....), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Gesetze begriffen werden kann"[2]. — Dieser Rigorismus hat denn auch bekanntlich selbst einen Schiller, der ein begeisterter Kantverehrer war, zu jenem ironischen Xenion veranlaßt. Allein diese Ironie übersah, daß Kant nur die Absicht hatte, die Übung der Wohltätigkeit und Menschenliebe auf eine unerschütterlich feste und gediegene Grundlage zu stellen; eine solche Grundlage aber hat er mit Recht in den wandelbaren und weichlichen Regungen des Mitleids und der Neigung nicht finden können. Was für Schicksal hätte die Wohltätigkeit und die Liebesübung gegen Fremde, gegen Feinde, gegen Menschen, die uns persönlich nicht behagen, obgleich sie an sich tadellos sind, wenn für unser Verhalten gegen sie lediglich jene Regungen unseres Gemütes als bestimmend und maßgebend gelten dürften? — Kant will aber auch Mitgefühl und Mitleid keineswegs beseitigt, vielmehr als edle, ethische Hilfselemente sogar gepflegt wissen. Es sind eben seine Bemerkungen hierüber in der Metaphysik der Sitten übersehen worden. Das Mitgefühl, sagt er dort, dürfe keineswegs abgestumpft werden; denn es sei „eine der Moralität ... sehr diensame natürliche Anlage"[3]. Ferner: Wenn alle Moralität nur auf Rechtspflichten eingeschränkt und Wohlwollen nur unter die gleichgültigen Dinge gezählt würde, so fehlte es der Menschheit an einer großen Zierde, nämlich an der Menschenliebe, die durchaus zur menschlichen Vollkommenheit gehört. Das Mitgefühl ist einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde[4]. Es

[1] Vgl. das. S. 99.
[2] Met. d. Sitt. ed. Kirchm. S. 68.
[3] Das. S. 290.
[4] Das. S. 308.

sei also jedenfalls eine, wenn auch bedingte Pflicht, Mitleid und Mitfreude in uns zu fördern. Nur Barmherzigkeit, als Wohlwollen auch gegen Unwürdige, müsse — betont Kant, eigentlich gegen das Evangelium[1] — verworfen werden (Das. S. 307). — Dieselben Ideen können wir nun aber wieder im Judentum gewahren. Wohl hatte jener Weise das „gute Herz" als den erstrebenswertesten Weg bezeichnet, den der Mensch erwählen solle; aber nur als Weg, nicht als Ziel; als Mittel, aber nicht als Zweck. Zweck und Ziel und Ausgangspunkt ist auch ihm das Gebot Gottes, d. i. in die Sprache Kants übersetzt: das Gebot der Pflicht. Das „gute Herz" wird, meinte R. Joch. b. Sakkai, am zuverlässigsten zu treuer Pflichterfüllung führen. Das gute Herz, d. h. nicht nur das mitleidige, gefühlvolle, sondern auch das in seinen Regungen gut geleitete, vernunftmäßig geregelte, einsichtige Herz, wie denn überhaupt das hebräische לֵב „Gemüt und Intellekt" vereint bedeutet. Verpönt aber ist nicht nur das harte, grausame, kalte Herz, sondern auch das Herz, das sein Mitleid blind, ohne Wahl ergießt und dadurch auch die Schlechtigkeit züchtet, das sein Mitleid nicht etwa in dem löblichen Sinne auch den Unwürdigen weiht, daß es sie zu bessern und auf den rechten Pfad zu leiten sich bemühten, sondern unbesehen, nur um der Last des mitempfundenen Wehs sich zu entledigen, spendet und Opfer bringt. Verpönt vollends ist das „gute" Herz derjenigen, die zwar zu Taten des Mitleids sich bereit finden lassen, aber von Recht und Gerechtigkeit nichts wissen wollen. Am Boden muß er erst sein, der Unglückliche, krank, hilflos, besiegt und gedemütigt, ohnmächtig — erst dann öffnen sie ihm die Schleusen ihres Mitleids, um mit der Flut ihrer gleißnerischen Liebe die Not, aber auch die Ehre des Nächsten zu tilgen. Zunz hat einmal (in seinen Nachgelassenen Schriften) diese Art „Rachmones", die er in gewissen Kreisen erlebte, bitter gegeißelt[2].

---

[1] Vgl. u. a. Matth. 21,28 ff. Mark. 2,13 ff.

[2] Die Forderung christlicher Demut brachte es im deutschen Volke des Mittelalters mit sich, solche mitleiderregende Demütigung von dem Armen und dem besiegten Feinde zu verlangen. „Der Bettler mußte rühren durch klägliches Aussehen und traurige Gebärde; von dem besiegten Feinde wurde gefordert, daß er im Büßergewand und barbeinig sich zu den Füßen des

Aber auch schon der Midrasch sagt wahr und treffend: „Wer barmherzig ist, wo es gilt rücksichtslos zu sein, der wird auch rücksichtslos sein, wo es gilt, barmherzig zu sein“[1]. Wir brauchen aber nur auf die Quelle des Judentums — die Bibel — zurückzugehen, um auch hier die vollste Übereinstimmung des Judentums mit Kant zu erkennen. Wir lesen im 3. B. M. 25,35: „Wenn dein Bruder wankt und läßt seine Hand sinken neben dir“ — man könnte da etwa als Nachsatz erwarten: „so sollst du mit ihm Mitleid haben“, aber nein, es wird fortgefahren: „so sollst du ihm unter die Arme greifen, er sei Fremdling oder Beisasse, daß er lebe neben dir“. Ferner im 5. B. M. 15,7 „Wenn ein Dürftiger sein wird . . . in deinem Lande . . . so verhärte nicht dein Herz und verschließe ihm nicht deine Hand . . . sondern öffnen sollst du ihm deine Hand . . . geben sollst du ihm, und nicht sei übelgestimmt dein Herz, indem du ihm gibst, denn eben deshalb segnete dich ja der Ewige.“ Die Pflicht gebietet dir, deinem Nebenmenschen zu helfen, also müssen etwaige mißwollende Stimmen des Herzens schweigen. Das Herz hat wohl und soll haben ein einflußreiches Votum, aber nur um den Gehorsam gegen die Pflicht zu unterstützen, nicht um ihn zu schwächen oder gar aufzuheben. Eben darum aber: „Wenn du den Ochsen deines Feindes oder seinen Esel herumirrend triffst, führe sie ihm zurück. Wenn du den Esel deines Hassers erliegen siehst unter seiner Last, und du wolltest unterlassen, ihm zu helfen — helfen sollst du ihm“ (5. B. M. 23,5). Und (Spr. Sal. 25,21) „Hungert deinen Feind, so gib ihm Brot, dürstet ihn, so gib ihm Wasser.“ Also nur im Hinblick auf den Ursprung der Pflicht gehen das Judentum und Kant auseinander — das Judentum führt sie unmittelbar auf Gott, Kant nur mittelbar auf Gott, unmittelbar auf unsere eigene Vernunft zurück — aber in der Hauptsache, daß alle Moral, also auch Wohltätigkeit sich auf Pflicht gründet, darüber herrscht zwischen dem Judentum und Kant vollkommene Übereinstimmung, und es ist dem Judentum aus der Seele gesprochen,

---

königlichen Siegers niedersenkte“. (Freitag. Bilder aus der deutschen Vergangenheit I S. 412).

[1] Koh. rab. 7,33.

wenn Kant (Kr d. pr. V. S. 104) begeistert ausruft: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte, ... sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung . . . erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken".

Wenn endlich Kant von der Liebe und dem Wohltun der einzelnen Menschen untereinander zu der Idee einer „Menschenfreundschaft" sich erhebt, „wobei man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will, sich vorstellt[1]; wenn er insbesondere in der Abhandlung „Zum ewigen Frieden" mit Wärme von der großen Aufgabe spricht, durch Befestigung des Rechts im Bewußtsein der Menschheit sich der Zeit immer mehr zu nähern, in der die Völker bei aller Mannigfaltigkeit in ihren nationalen Bestrebungen, bei aller Verschiedenheit in Sprache und Religion, bei allem Wetteifer, sich in ihrem schöpferischen Können vor einander auszuzeichnen, doch in Frieden miteinander leben, auf dem Wege friedlicher Verständigung etwaige Mißhelligkeiten schlichten, den Krieg aber mit seinen unvermeidlichen Roheiten und Abscheulichkeiten für immer in Acht erklären; wenn Kant an einer andern Stelle[2] schlechtweg sagt: die moralisch praktische Vernunft in uns spreche ihr unwiderrufliches Veto aus, es solle kein Krieg sein: ist das nicht das erhabene Ideal, zu dessen Verwirklichung der Jude an seinen heiligsten Festtagen die Hilfe Gottes mit den Worten erfleht: „O möchten doch alle Geschaffenen einen Bund bilden, deinen Willen zu tun mit ungeteilten Herzen!" — das Ideal, das schon Israels Propheten begeistert als das Endziel aller geschichtlichen Entwicklung verkündet haben? — „Voll wird einst die Erde von Erkenntnis des Herrn sein." „Ich mache zu deiner Obrigkeit den Frieden und zu deinen Vögten die Gerechtigkeit. Nicht wird mehr von Gewalt gehört

[1] Metaphysik der Sitten S. 328 ed. Kirchm.
[2] Met. d. Sitte S. 200 a. Kirchm.

in deinen Mauern, von Raub und Zerstörung in deinen Grenzen“ — das ist die Idee der vollkommenen Herrschaft des Rechts auf Erden. „Nicht mehr erhebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht mehr lernen sie den Krieg“ — das ist das Verschwinden des Krieges für immer. „Und es weilt der Wolf neben dem Lamme, und der Parder lagert neben dem Böcklein, und Kalb und Leu und Mastrind zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie. Und Kuh und Bär weiden, zusammen lagern ihre Jungen, und der Löwe wie das Rind frißt Stroh“ — das ist das Bestehenbleiben eines friedlichen Wettkampfes der mit ihren individuellen Verschiedenheiten sich weiterhin betätigenden Völker. Keine gewaltsame Nivellierung, sondern Toleranz, keine Furcht und keine Mißgunst der Schwächeren gegenüber den Stärkeren, keine Überhebung und keine Feindschaft der Stärkeren gegenüber den Schwächeren, sondern freudige gegenseitige Anerkennung der von jedem zu leistenden, ihm vermöge seiner besonderen Gaben eigentümlichen Beiträge zur Vervollkommnung aller, zur Förderung allgemeinen Heils. — Wie ergreifend klingt doch all das in dieser furchtbaren Zeit des Völkerkrieges!

Die bisherigen Darlegungen dürften, auch wenn wir von weiteren Berührungspunkten und Anklängen absehen, die Harmonie, die zwischen dem Judentum und der Philosophie Kants besteht, genügend aufgezeigt haben und es vollauf erklären, daß diese Philosophie jüdischerseits von vornherein aufs dankbarste begrüßt und aufs eifrigste studiert wurde, daß so das Verhältnis des Judentums zu Kant sowohl subjektiv als objektiv als überaus freundlich sich darstellt. Hätte nun auch Kant seinesteils das Judentum mit gleicher Unbefangenheit und Gründlichkeit kennen zu lernen sich beflissen oder Gelegenheit gehabt, so würde er ihm gleichfalls sicherlich eben so subjektiv — d. h. in seinen direkten persönlichen Urteilen — gerecht geworden sein, wie er mit ihm objektiv, d. h. wie seine Philosophie, seine ganze Weltanschauung, mit ihm tatsächlich zusammenstimmt. Dieser objektive Zusammenklang aber, der uns feststehen darf, ist ja das wesentliche, bleibend wertvolle Moment. Und da die Philosophie Kants, dieser wahrhaft edle und gesunde Idealismus, so recht die tiefste und lauterste deutsche Art widerspiegelt, so erscheint hier wieder durch ein

eminentes Beispiel eine schon öfter bemerkte erhebende Tatsache bestätigt, die Tatsache, daß der wohlverstandene Geist des Judentums und der wohlverstandene Geist des Deutschtums nicht nur nicht einander feindlich gegenüber stehen, wie Böswillige behaupten, sondern vielmehr einander suchen, fördern, ergänzen und, wenn sie sich nur wahrhaft kennen gelernt haben, auch in voller Gegenseitigkeit lieben und schätzen müssen.

II. Zu Talmud und Midrasch.

Rom und die Mystiker der Merkabah.

Von Philipp Bloch.

Die Mystiker der Merkabah (יורדי מרכבה) sind für die jüdische Literargeschichte so gut wie verschollen[1], und doch scheinen sie dem jüdischen Volksgeist bedeutsame und bleibende Impulse gegeben zu haben. Sie haben nicht nur auf die jüdische Liturgie in der Richtung der Keduschah und des Kadisch einen bestimmenden Einfluß geübt, sondern auch wahrscheinlich zur Entwickelung eines reinhebräischen Stils in der jüdischen Literatur beigetragen. Ihre ganz und gar visionäre Mystik, welche durch Askese und Anrufung von Gottes- und Engelnamen bis zum Throne Gottes oder dem Thronwagen der Ezechielschen Vision vordringen zu können vermeinte, stammt wahrscheinlich aus Babylon, jedenfalls aus dem Orient, und hat dann wohl, wie aus einer zwar sagenhaften, doch genug deutlichen Mitteilung zu ersehen ist, eine weitere Ausbildung in Italien erfahren[2]. Das uns vorliegende Grundbuch der Merkabah-Mystik,

---

[1] Selbst das umfassende Geschichtswerk von Graetz, dem sonst nicht das Geringfügigste entgeht, weiß von diesen Mystikern, den יורדי מרכבה, nichts zu berichten und nennt nicht einmal diesen Namen. Zum erstenmal werden sie wieder aufgefunden und geschildert: in Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judent. 1892, Neue Folge, 1. Jahrg. S. 18 ff.; ferner Winter und Wünsche, die jüdische Literatur usw. Bd. III S. 223, hiervon Sonderabdruck, Geschichte der Entwickelung der Kabbala usw. S. 5 ff.; Elbogen, Der jüdische Gottesdienst S. 378. — Im babylonischen Talmud findet sich auch nicht die geringste Andeutung auf diese Mystiker, dagegen liegt im Jerusalemitischen Talmud (Berachoth, Hal. 4 am Schluß) eine Frage betreffs des Ofanimgebetes vor, das von den Merkabah-Mystikern ausgegangen ist. Wenn dieses Stück nicht ein späterer, nachträglicher Zusatz wäre, so müßten unsere Mystiker bereits gegen Ende des 5. Jahrh. (?) existiert haben.

[2] Revue des Etudes juives 1891 S. 236 ff.; Winter und Wünsche a. a. O. S. 235, Sonderabdruck das. S. 35.

das Buch „Hechaloth“ (ספר היכלות oder פרקי היכלות), das uns in einem überaus verwahrlosten und verstümmelten Textzustand überkommen ist, würfelt in seinem Inhalt Inkantationen, Gottes- und Engelnamen und die dadurch zu erzeugenden Wunderwirkungen u. dgl. bunt durcheinander. Auch ein geschichtlicher Erzählungsstoff ist darin enthalten, mystisch hergerichtet, der offenbar nur in Italien entstanden sein kann und wahrscheinlich in Rom seinen Ursprung hat, nämlich:

1. Die Legende von den zehn Märtyrern (עשרה הרוגי מלכות).
2. Die Legende von R. Chananja ben Teradjon, welche sich wie ein Anhängsel oder Ausläufer der ersteren ausnimmt.

1. Die Legende von den zehn Märtyrern.

Die Legende von den zehn Märtyrern ist ein Produkt der Merkabah-Mystik, die sich dabei an Midrasch Echah rabbah zu Klagelieder 2,2 anlehnt. Daselbst heißt es: „Andere Erklärung (zu) „Der Ewige hat schonungslos alle Triften Jakobs vertilgt“, d. h. all die Trefflichsten von Jakob, wie z. B. R. Ismaël, [R. Simeon, Sohn] des Rabban Gamaliel, R. Jischbab, R. Jehudah ben Baba, R. Chuzpith den Torahdolmetsch, R. Jehudah Hanechtam, R. Chananja ben Teradjon, R. ʿAkiba, Ben ʿAsaj und R. Tarfon. Manche streichen R. Tarfon und setzen an seine Stelle den R. Eleasar ben Charßanah ein.“[1] Man merke wohl, hier wird keine Zahl angegeben, es werden nur zehn Personen namhaft gemacht, als Beispiel für die Vortrefflichen, welche Gott schonungslos dem Tode auslieferte. Ebensowenig findet sich dabei eine Andeutung, wonach diese Opfer zu einer

[1] Ein gleicher Ausspruch findet sich im Midrasch zu den Psalmen (מדרש תהלים oder שוחר טוב) zu c. 9,13. Aber der Midrasch zu den Psalmen ist unzweifelhaft ein später Midrasch, der in Italien zusammengestellt ist, wie Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1. Aufl. S. 268) mit feinem, scharfen Blick erkannt hat. Was Weiß in seinem hebräischen Geschichtswerk Bd. III S. 259 und ihm folgend Buber in seiner Einleitung zur Neuausgabe dieses Midrasch (Bd. I S. 6 ff.) hiergegen vorbringt, trifft nicht den Kern der Sache und ist belanglos. Abgesehen davon, bietet gerade diese Stelle zu 9,13 abweichende Lesarten, und der betreffende Passus erregt stark den Verdacht einer Interpolation. — Über die zehn Märtyrer vgl. Zunz a. a. O. S. 142 Anm. b und c.

und derselben Zeit hingerichtet wurden; Ben Asaj wurde auch gar nicht hingerichtet, sondern erlag einem inneren, geistigen Zwiespalt. Dagegen begegnen wir — zum erstenmal — im Buche „Hechaloth“ der ausdrücklichen Zahlenangabe von zehn und der Behauptung, daß jene Synagogenlehrer zu gleicher Zeit gemeinsam von einem römischen Kaiser getötet wurden, was bekanntlich den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht. Beides ist dann von dem sich anschließenden Schriftenkreis übernommen worden; wenn bei einzelnen Namen Abweichungen uns stutzig machen, so ist das auf Kopistenfehler zurückzuführen. Die zehn Märtyrer haben auch nach ihrem Tode das böse Schicksal gehabt, daß sämtliche Erzählungen und Dichtungen, die sich mit ihnen beschäftigen, an fehlerhaften und lückenhaften Texten leiden. Am jämmerlichsten freilich ist der textliche Zustand des Hechalothbuches selbst. Die einzelnen Stücke der Legende werden von den drei vorhandenen Ausgaben dieses Buches[1], wiewohl einer jeden von ihnen eine andere Handschrift zur Vorlage diente, in einem so unzusammenhängenden, wirr durcheinander laufenden und defekten Text gegeben, daß es mir nicht geglückt ist, durch Kombinierung der verschiedenen Lesarten einen geordneten, widerspruchslosen Wortlaut herzustellen. Trotzdem kann der Sinn im wesentlichen nicht zweifelhaft sein. Eine wörtliche Übersetzung ist daher ausgeschlossen, falls man sich nicht auf willkürliches Raten verlegen will; doch der Inhalt kann immerhin bei möglichstem Anschluß an den Wortlaut getreu skizziert werden. Dabei ist auch der Midrasch „Ele eskera“ (אלה אזכרה), der seinen Stoff aus dem Hechalothbuch geschöpft und ihn nach talmudischen Berichten mit dramatischer Lebendigkeit gestaltet hat, zur Ergänzung herangezogen worden, wiewohl sein Text ebenfalls zu wünschen

---

[1] Drei Druckausgaben liegen vor: 1. Jellinek, Bet ha Midrasch T. III ס' היכלות S. 83 ff.; dazu Varianten und Zusätze nach cod. hebr. 22 der Münchener Staatsbibliothek S. XLV. — 2. פרקי היכלות von S. A. Wertheimer, Jerusalem 1877. — 3. פרקי היכלות in einer Sammlung באמר בוד עץ הדעת von Jesajah ben Joseph Leb (lebte um 1327), herausgegeben von Salomo Mußa aus Buchara, Jerusalem 1891; bei der letzteren Ausgabe wird in den philosophischen Erklärungen des Jesajah, der ganz Maimunist ist, wieder ein anderer Text gegeben.

läßt[1]. Dennoch können wir folgendes als den Inhalt der erzählenden Stücke des Hechalothbuches angeben:

Das Unglück, das die Söhne Judas betroffen hat, haben sie selbst dadurch verschuldet, daß sie die Zerstörung des Tempels nicht nach ihrem Ernst gewürdigt haben; sie meinten vielmehr, daß die großen Lehrer, deren sie sich zu erfreuen hatten, solchen Verlust aufwiegen. Wie die Bäume, als das Eisen aufkam, klagten, daß sie nun dem Untergang verfallen seien, und zur Antwort erhielten: solange sie nicht aus ihrem eigenen Holz den Stiel zur Axt hergeben, werde ihnen nichts geschehen[2], ebenso erging es den Weisen Israels. Der Kaiser von Rom äußerte den Wunsch, sich in der Lehre Mosis von jenen Weisen unterrichten zu lassen, und sie erklärten sich dazu bereit. Als er im 2. B. M. 21,16 gehört hatte: „Wer einen Menschen stiehlt und ihn verkauft, oder er wird bei ihm gefunden, so soll er getötet werden", erklärte er den jüdischen Weisen, daß er sie daraufhin zum Tode verurteile; die Brüder Josefs könne

---

[1] Der Midrasch אלה אזכרה ist gar kein Midrasch, d. h. ist keine aggadische Deutung und Erklärung zu einem Bibelstück, sondern ein eigens hergerichteter Auszug aus der Erzählung des Hechalothbuches, der überdies die Vorgänge bei der Hinrichtung jedes einzelnen frei nach rabbinischen Quellen schildert. (Vgl. Zunz a. a. O. S. 142). Die beste Ausgabe ist die von Jellinek, Leipzig 1853 herausgegeben, in Bet ha Midrasch T. II S. 64 wieder abgedruckt. Weitere, weniger gute Rezensionen finden sich bei Jell. Bet ha Midrasch T. VI S. 19 ff., die allerlei Zusätze bringen und zur Textemendation des Hechalothbuches benutzt werden können. Nach dem Midrasch „Ele eskera", der also aus der Merkabahmystik hervorgegangen ist, darf man folgendes behaupten: 1. Die Juden haben sich in Rom bis dahin, wenigstens in dem Zeitraum vorher, einer verhältnismäßigen Ruhe und Duldsamkeit zu erfreuen gehabt. 2. Es muß unter den Juden daselbst oder doch in Italien eine große Zahl hervorragender gelehrter Autoritäten gegeben haben. 3. Die jüdischen Gelehrten haben die Christen in der Kenntnis der hebräischen Sprache unterrichtet, wie dies in der „Geschichte der Juden in Rom" von Vogelstein und Rieger Bd. I S. 173 bereits aus christlichen Quellen nachgewiesen wurde. 4. Es fehlte nicht an Stimmen, welche die Erteilung eines solchen Unterrichts an Christen mißbilligten. — Bet ha Midrasch T. V. S. 167 bis 169 gibt ein Hechalothfragment mit allerdings korrektem Text, das aber vielfach bereits abgedruckt ist.

[2] Dieses Fabelgleichnis ist Bereschith rabb. p. 5 zum Schluß entlehnt, findet sich aber bereits im alten Achikarroman; vgl. Smend, Alter und Herkunft des Achikarromans S. 77, 79.

er nicht mehr strafen, an ihrer Stelle ziehe er die jüdischen Weisen zur Rechenschaft (Midrasch Ele Eskera, zum erstenmal nebst Zusätzen herausgegeben von A. Jellinek, Leipzig 1853, S. 5).

„Es sagte R. Ismaël[1]: Es war an einem Donnerstag, als die böse Kunde von der großen Stadt Rom kam, man habe vier Männer festgenommen, die größten Geister Israels, und zwar R. Simeon ben Gamaliel, R. Ismaël ben Elisa, R. Elieser ben Damah[2] und R. Jehudah ben Baba und 8000 Gelehrte Jerusalems, ihre Jüngerschaft. Sobald R. Nechunja ben Hakanah merkte, daß es ein himmlisches Verhängnis sei, erhob er sich und versenkte mich in die Merkabah. Ich richtete nun die Frage an Surijah, den Fürsten (der Engel) des Angesichts, und er antwortete mir: zehn hat das himmlische Gericht verzeichnet und dem Samaël, dem Schutzgeist Roms, mit den Worten ausgeliefert: gehe hin und vernichte von den großen Geistern Israels die besten und edelsten, um dem Urteilsspruch gerecht zu werden: „Wer einen Menschen stiehlt und ihn verkauft, oder er wird bei ihm gefunden, so soll er getötet werden.“ Jedoch die Strafe dafür bleibt dir aufgespart für jene Zeit „da der Herr strafen wird das Heer der Höhe in der Höhe und hernach die Könige der Erde auf der Erde“ (Jes. 24,21), dann wird er und die Fürsten seines Reiches geschlachtet daliegen, wie die Lämmer und Böcklein des Versöhnungsfestes (ס׳ היכלות c. 4,4 in Jellinek, Bet ha Midrasch Bd. III S. 86, nebst Varianten und Zusätze S. XLV; פרקי היכלות c. 5 S. 3b von A. Wertheimer).

[1] R. Ismaël galt als der Träger und Sprecher der Merkabahmystik im Hechalothbuch, in welchem die einzelnen Aussprüche fast stets mit den Worten eingeleitet werden: „Es sagte R. Ismaël.“ Ob der Name rein fingiert ist, oder ob dahinter eine wirkliche Persönlichkeit sich verbirgt, läßt sich nicht ermitteln. Gemeint scheint der Tanaïte R. Ismaël ben Elisa, der Zeitgenosse und Opponent des R. Akiba zu sein. Er galt als ein Enkelsohn des Hohepriesters Ismaël ben Elisa, von dem wir im Talmud (Berachoth 7a und 51a) zwei mystische Aussprüche haben, deren Ausdrucksweise sich die Merkabahmystik angeeignet hat. Das Hechalothbuch pflegt mit diesem Namen zu spielen, daß man manchmal nicht weiß, ob der Großvater oder der Enkelsohn gemeint ist.

[2] Elieser ben Dama, der Schwestersohn des R. Ismaël, ist nicht von den Römern hingerichtet worden, sondern an einem Schlangenbiß gestorben (Abodah sarah 27b).

Es sagte R. Ismaël: Alle möglichen Drohungen und Verwarnungen richtete man an den ruchlosen Samaël; er jedoch antwortete: alles nehme ich auf mich, aber diese zehn Größen (Israels) müssen vertilgt werden. Darauf wurde Sohariariël, der Herr, der Gott Israels[1], über Samaël und seinen, boshaften Trotz so wütend, daß er sich nicht die Zeit nahm dem Schreiber zu sagen: schreibe die schwersten Strafen und die schrecklichsten und häßlichsten Plagen über das ruchlose Rom nieder! sondern er ergriff selbst sofort das Papier und schrieb folgendes nieder: für den Tag der Rache, die unausbleiblich für das ruchlose Rom aufgespart ist, soll eine Wolke über das ruchlose Rom erscheinen und sechs Monate lang feuchten Grind auf Mensch und Tier, auf Gold und Silber, auf Früchte und jedes eherne Gerät herniedersenden. Dann wird eine andere Wolke sie ablösen und an ihrer Stelle sechs Monate lang bösen Aussatz und Geschwülste und alle nur möglichen Plagen auf das ruchlose Rom herabschicken; es wird damit so weit kommen, daß man jemandem anbieten wird: hier hast du Rom mit allem, was darin ist, für einen einzigen Pfennig, worauf jener erwidert: ich mag es gar nicht." (Das. Jellinek c. 5; Wertheimer c. 6.)

Die grauenhafte Notlage Roms, wie sie hier zum Schluß geschildert wird, ist eine geschichtliche Tatsache. Zu einem solchen Grad verzweifelter Trostlosigkeit, daß man, wie das Hechalothbuch sagt, Rom selbst geschenkt nicht haben mochte, war die einst mächtige, weltbeherrschende Stadt nur ein einziges Mal hinabgesunken, und zwar in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, als sei damals für Rom der Tag gekommen, den Scipio im Geist vorausahnend geschaut, als er in die Flammen des untergehenden Karthago blickte. Man lese einmal die Schilderung nach, welche Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Bd. 2, von jener Zeit entwirft, wo er in der Einleitung (S. 4) sagt: „Die Verödung Roms in der ersten Epoche der byzantinischen Herrschaft, als sich das Volk, von

[1] Das ist eine Ausdrucksweise des Hechalothbuches, die Gott nach irgend einem mystischen Attribut bezeichnet, und die dem Ausspruch des Hohepriesters Ismaël ben Elisa (Berachoth 7a) nachgebildet ist, der den Akathriel so bezeichnet.

Hunger und Pest gequält und in beständiger Angst vor dem Schwert der Langobarden in der ausgestorbenen Stadt der Cäsaren schattenhaft verlor, zu schildern, mag sich die tief-aufgeregte Phantasie bemühen, doch wird ihr die Kraft versagen, ein so furchtbares, dämonisches Nachtgemälde darzustellen."

Während jener bösen Jahre scheint zugleich eine blutige Verfolgung der hervorragendsten Synagogenlehrer aus dem Kreis der Merkabah-Mystiker eingesetzt zu haben; es geht dies aus der Entrüstung hervor, mit der berichtet wird, daß Samaël, der Schutzgeist Roms, alle erdenklichen Qualen und Plagen erdulden zu wollen erklärte, wenn ihm nur verstattet würde, die jüdischen Gesetzeslehrer zu vernichten. Als auffällig muß an dieser Erzählung auch vermerkt werden, daß zuerst nur von vier Blutopfern die Rede ist, und erst der Engelfürst von zehn Rabbinen als Märtyrern spricht. War der Verkauf des Josef durch seine Brüder wirklich der Vorwand, um jene Synagogenlehrer oder Mystiker zu verurteilen? dann hätte die Zehnzahl ihre Berechtigung, da ja an dem Verkauf Josefs, welche Schuld durch jene Märtyrer gesühnt werden soll, zehn Söhne Jakobs beteiligt waren. Aber warum werden zuerst gerade vier angegeben? Hier muß ein tatsächlicher Kern zugrunde liegen, daß etwa vier große Gelehrte, Merkabah-Mystiker, dem Glauben zum Opfer fielen. Die Namen, die dabei genannt werden, sind nicht authentisch, weder die der vier, noch die der zehn, es sind eben Decknamen, zu denen man die jedem Talmudkundigen geläufigen Namen verwendete. Die wahren Namen anzugeben, hat man wahrscheinlich gefürchtet, es wurden nun an ihrer Stelle unverdächtige Bezeichnungen gewählt, die aber wohl durch irgendwelche Andeutung die Zeitgenossen erkennen ließen, welche Persönlichkeit damit gemeint sei. So wird als Schlüsselbewahrer der Merkabah-Geheimnisse R. Nechunja ben Hakanah gefeiert. Warum? Im ganzen talmudischen Schrifttum ist auch nicht ein Hauch zu verspüren, daß sich R. Nechunja ben Hakanah irgendwie mit mystischen Gedanken oder Bestrebungen zu schaffen machte. Unwillkürlich drängt sich die Vermutung auf, daß zwischen diesem Namen und einem der hervorragendsten Märtyrer jener Zeit Beziehungen bestanden, deren Rätsel wir heute nicht

mehr zu lösen vermögen, auch wenn wir annehmen wollten, daß ein völlig verblaßter Schatten jener Tage durch die Vorrede zum Buch Peliah (ספר הפליאה) huscht. Ebenso rätselhaft bleibt der Kaiser von Rom, Lupinus. Einen Kaiser solchen Namens hat es nicht gegeben, ja man sucht überhaupt in Rom vergebens nach einem solchen Namen. Nun gar ein römischer Kaiser Lupinus, der sich von den Rabbinen in der heiligen Schrift unterrichten lassen will! Es kann dies nur ein hochgestellter Geistlicher von großem Einfluß in dem damaligen Rom gewesen sein, von dem die jüdischen Gelehrten sich eines solchen Überfalles nicht versehen hatten. Ob vielleicht der Papst Pelagius II? Man könnte noch mancherlei Vermutungen ausspinnen, aber die Fäden sind zu schwach, um wirkliche Tatsachen tragen zu können. Hypothesen aufstellen, ist leicht; sie ernsthaft zu begründen, schwer, zumal wo jede direkte Nachricht versagt.

Als tatsächliches Resultat ergibt sich demnach aus diesen Ausführungen, daß a) die erzählenden Stücke im Buche Hechaloth in Rom oder doch in Italien entstanden sind und wohl nicht allzu lange nach 590, also in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, abgefaßt sein mögen; daß b) nicht allzu lange vor 590 eine Verfolgung und Hinrichtung römischer Synagogenlehrer vorgenommen worden sei. Das Jahr 590 wird hier zur Zeitbestimmung gewählt, weil einerseits die Bedrängnis Roms damals ihren Höhepunkt erreicht hatte, und weil anderseits in diesem Jahre Gregor I. den päpstlichen Stuhl bestieg. Dieser Papst aber hat sich, gleichviel ob eine besondere Veranlassung dazu vorgelegen oder nicht, ausdrücklich gegen eine Zwangstaufe der Juden ausgesprochen[1]; man ist daher wohl zu der Annahme berechtigt, daß unter seiner Herrschaft Zwangstaufen ausgeschlossen waren. Ein peinlicher Prozeß gegen jene römischen Synagogenlehrer, unter welchem Vorwande er auch immer eingeleitet wurde, konnte dermalen keinen anderen Zweck haben, als sie zur Taufe zu zwingen. Sie zogen freudig den Tod vor und endeten als Märtyrer. Wie hießen sie? waren es vier? waren es zehn? Es scheint, als ob die Furcht den Überlebenden den Mund geschlossen und auch die Feder nur schüchterne Andeutungen wagte.

[1] Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Bd. 1 S. 133.

2. Die Legende von R. Chananja ben Teradjon.

Zu den vielen unüberwindlichen Schwierigkeiten des Hechalothbuches kommt noch hinzu, daß selbst bei dieser, noch am besten verständlichen Erzählung von den zehn Märtyrern in einzelnen Punkten Widersprüche oder Varianten sich vorfinden, z. B. daß R. Nechunja ben Hakanah nicht bloß den Ismaël, sondern sämtliche Sanhedrin in die Merkabah-Mystik eingeweiht habe (Jell. S. 93 c. 13,14. — Werth. 6a c. 15,16). Dazu gibt es noch manche ergänzende und erweiternde Stücke, welche die Tendenz zeigen, die gequälten Juden durch den Ausblick auf die messianische Herrlichkeit der Zukunft zu trösten, darunter eines, das so wehmütig und rührend gehalten ist, als wenn der Verfasser den Zeitereignissen, aus deren Stimmung die mystische Legendendichtung hervorgegangen ist, nahe gestanden hätte; bei dem letzteren Stück wird ein sonst wenig bekannter Engelfürst, Segansagel — nicht Suriël oder Surijah oder Hadarniël — als tröstender Geist genannt. (Werth. S. 4a c. 6,3 und in allen Texten, fehlt nur bei Jell. und ist auch in den Varianten und Zusätzen S. XLV lückenhaft.)

Jedoch das Merkwürdigste und Rätselhafteste bleibt die Legende von R. Chananja ben Teradjon, bei der es sich um eine wunderbare Personenvertauschung handelt.

R. Chananja war von einem so heiligen Lehreifer beseelt, daß er nicht nur eine große Schülerzahl um sich sammelte, sondern auch vor keiner Gefahr zurückschreckte und jede Zeit und Gelegenheit unermüdlich benutzte, um Torah zu lehren und ihre Kenntnis zu verbreiten. Hierüber ergrimmte der römische Kaiser Lupinus — so erzählt der Engelfürst Suriël oder Surijah dem R. Ismaël — und er befahl, den eifrigen und hervorragenden Talmudlehrer hinzurichten. Daraufhin wird die Frau des Kaisers, seine Kinder und sein ganzes Hofpersonal, selbst der Arzt von einem so häßlichen Tod getroffen, daß der Kaiser alles daran setzte, um die schreckhaften, einen entsetzlichen Mißduft ausströmenden Leichen beerdigen zu lassen; sobald aber jemand herantritt, um dies auszuführen, versinkt er in einen Abgrund, der ihn erst frei gibt, wenn er seine Hand davon läßt. Der Engelfürst Suriël fordert nun den Kaiser auf, seinen Blutbefehl gegen den großen

Synagogenlehrer zurückzunehmen, der Kaiser jedoch erwiderte: „er muß sterben und alle seine Angehörigen; selbst wenn ganz Rom darüber zugrunde gehen sollte, nehme ich meinen Befehl nicht zurück.“ Suriël erhält daraufhin den Auftrag, den Kaiser Lupinus in der Nacht aus seinem Palast zu entführen und in dem Schweine- und Hundezwinger unterzubringen. An seine Stelle versetzte er in den Palast den R. Chananja ben Teradjon. Als die Henker kamen, um den R. Chananja hinzurichten, hielten sie den Kaiser für den Rabbi und schlugen ihm das Haupt ab. (Gegen Ende desselben Kapitels 6. bei Jell., 8. bei Werth. heißt es ganz zusammenhanglos, also als eine andere Variante: „sie stellten den Kaiser Lupinus in der Gestalt des R. Chananja ben Teradjon vor Rom hin, ergriffen ihn, warfen ihn ins Feuer und töteten ihn, und in derselben Art alle zehn Weisen Israels“). Währenddessen band sich R. Chananja im Palast die königliche Krone um und regierte in der Gestalt des Lupinus sechs Monate und ließ 6000 Fürsten (oder Bischöfe) töten, je 1000 in einem Monat — — — (Jell. S. 87 ff. c. 5.6 nebst den Varianten S. XLVI; Werth. S. 4a c. 7.8. Der Schluß fehlt überall).

An dieser Sage ist alles auffällig und seltsam. Man kann nicht verkennen, daß wir in der Erzählung von R. Chananja ben Teradjon eine jüdische Spielart der bekannten Fridolinsage vor uns haben, nach welcher der Unheilstifter, der einem andern eine Grube gräbt, durch Verwechslung mit diesem anderen selbst hineingestürzt wird. Jedoch welcher Anlaß, welcher Anstoß lag für den jüdischen Volksgeist vor, seine Lust zu fabulieren gerade nach dieser Richtung hin spielen zu lassen? Wenn wir die sagenhafte Erzählung in ihrem freilich überaus verstümmelten, lückenhaften und zerstückelten Text mit Aufmerksamkeit lesen, so können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, daß der schwache Schimmer einer tragischen Wirklichkeit darüber hinflimmert, daß derselbe tatsächliche Kern, oder doch ein ähnlicher, wie in der Legende von den zehn Märtyrern, auch hier vermutet werden muß. Warum wird jedoch R. Chananja ben Teradjon, der doch sicherlich schon unter den zehn Märtyrern aufgezählt war, noch besonders von der Volkssage verherrlicht?

Die Figur des R. Chananja ben Teradjon, wie sie der

Talmud (Abodah sarah 18a) schildert, wurde vielleicht als Spiegelbild verwendet, um dadurch einen Lehrer jener Zeit kenntlich zu machen, der mit besonderem Eifer und Erfolg unermüdlich bestrebt war, das Wort des Talmuds und die Lehre des Judentums unter seinen Glaubensgenossen zu fördern und zu verbreiten. Dadurch mag er den unversöhnlichen Zorn eines weltlichen oder geistlichen Machthabers erregt haben, der einer solchen Lehrtätigkeit den Mißerfolg zugeschrieben haben mochte, den er mit seiner berechtigten oder unberechtigten Aussicht auf eine Bekehrung der Juden erfahren; daher das schonungslose, unerbittliche Vorgehen gegen ihn seitens seines Gegners, wie die besondere Verherrlichung seitens seiner Glaubensgenossen.

Auf die Personenvertauschung mag die Volksphantasie durch ein Ereignis verfallen sein, das gerade in jener aufgeregten Zeit die Gemüter stark beschäftigt haben wird. Gregorovius (Gesch. Roms usw. Bd. II S. 35) berichtet von den Prozessionen, welche der Papst Gregor I. bei seinem Amtsantritt 590 zur Abwendung von Pest und Not veranstaltete und schließt den Bericht: „Gregor war im Begriff, mit der Prozession nach St. Peter zu ziehen, und auf die Brücke gekommen, als sich vor den Augen des Volkes ein himmlisches Bild entfaltete. Ein Engel schwebte über dem Grabmal; er steckte ein flammendes Schwert in die Scheide, zum Zeichen, daß die Pest erloschen sei usw.“ In jenen Tagen also wurde die Bildsäule Hadrians, welche sein Mausoleum krönte, entfernt, und an ihren Platz die Bildsäule des Erzengels Michael gestellt (vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexion, 2. Aufl., Stichwort „Engelsburg“), wie ja schon vorher das Hadrianische Mausoleum zum Zufluchtsort des Papstes bei feindlichen Einfällen und zu einem Staatsgefängnis gedient haben mag. Den Juden galt Hadrian als das Urbild eines grausamen Kaisers, und die römischen Juden werden gewiß das Grabmal des Hadrian und seine Kolossalstatue hoch oben mit den gleichen Gefühlen, wie den Titusbogen, betrachtet haben. Als nun der Kaiser von seinem Postament verschwand und an seiner Stelle der Erzengel Michael, der auf seiner Bildsäule einen ins Orientalische schillernden Ausdruck gezeigt haben wird, Aufstellung nahm, hat die jüdische Phantasie sich des Stoffes bemächtigt und das Märlein geträumt von R. Chananja ben Teradjon, der den rö-

mischen Kaiser durch die Hilfe eines Merkabah-Engels aus dem Staatszimmer seines Palastes verdrängt, sich auf seinen Platz gesetzt und ihn sechs Monate lang eingenommen hat.

Wenn hierbei nur mit Vermutungen operiert wurde, so ist doch wenigstens der Versuch gemacht, für ein so überaus absonderliches und unverständliches Sagengebilde eine Erklärung, eine Motivierung aufzufinden. Auch die Märchenträume haben ihre allerdings eigenartige Logik. Der geschichtliche und psychologische Weg, auf dem sie ihre Entwickelung genommen, läßt sich nicht nach einer mathematischen Formel berechnen und nicht nach den Regeln der Schullogik bestimmen. Man ist gezwungen, die Phantasie zu Hilfe zu nehmen, um das Rätsel zu lösen. Die Frage ist nur, ob das Rätsel restlos gelöst ist.

Was für die gegebene Deutung und Erklärung spricht, ist der Umstand, daß die Sage demselben Literaturkreis und derselben Zeit angehört, wie die Legende von den zehn Märtyrern. Beide stehen also in naher verwandtschaftlicher Beziehung, beide bezeugen sich daher gegenseitig ihr Heimatsland und ihre Ursprungszeit. Sie haben in Rom oder doch in Italien ihre Heimat.

Es wäre demnach zu vermuten, daß das Alphabet des R. ʿAkiba (אותיות דר' עקיבא) ebenfalls in Italien seinen Ursprung hat, vielleicht auch gar das Buch Jezirah (ס' יצירה) trotz der doppelten Aussprache des Reschbuchstabens. Doch sind das nur Vermutungen, nichts weiter als Vermutungen! Sie werden gleichwohl ausgesprochen, um möglicherweise einmal einen findigen Kopf auf die rechte Fährte zu leiten. Sollten diese Vermutungen auch nur teilweise zutreffen, so würde sich daraus ergeben, daß die literarische Tätigkeit, die außerhalb der Halachah fällt, zur Gaonenzeit in Italien sich eine Werkstatt geschaffen hat.

חבר עיר

Von Jakob Horovitz[1].

Nathan ben Jechiel bringt in seinem Aruch zwei Erklärungen für חבר עיר, nachdem er die Talmudstellen Rosch Haschana 34b, Megilla 27a und Berachoth 21a verzeichnet hat. Die eine geht vermutlich auf den Gaon Hai zurück[2] und lautet: פירוש גדול העיר אשר יועדו עליו כל הזקנים שנאמר כל אלה חברו צבור מקום שמתחברין בני (Gen. XIV 3). Die andere meint: העיר להתפלל בו ר' יהודה אומר משמו של ר' אלעזר כל מקום שיש חבר עיר שמתפללין בו תפלת המוספין היחיד פטור אבל מקום שאין שם צבור וכו. A. Kohut hat bereits in seiner Ausgabe des Aruch darauf aufmerksam gemacht, daß diese zweite Erklärung von R. Chananel herrührt. Or Sarua I, Hilchoth Tefilla Nr. 89 bringt die genannten Worte ausdrücklich in dessen Namen.

Diese beiden Erklärungen werden gewöhnlich als einander ausschließend angesehen. Seit den Ausführungen von A. Geiger in seiner Urschrift S. 122f. glaubt man aber allgemein der Auffassung, welche jetzt als diejenige des R. Chananel festgelegt scheint, folgen zu sollen. Ja, J. Levy in seinem Neu-Hebräischen und Chaldäischen Wörterbuch u. a., neuerdings auch Elieser ben Jehuda in seinem Thesaurus meinen, durch

---

[1] Die vorliegende Untersuchung ist ursprünglich von einer schwierigen, in den „Frankfurter Rabbinen" meines Vaters s. A. besprochenen Stelle aus dem Buche Eben Haëser des R. Elieser ben Nathan ausgegangen. Je tiefer ich in die Materie eindrang, desto mehr erwies sich als notwendig, zunächst einmal die Bedeutung von חבר עיר im älteren rabbinischen Schrifttum selbst zu klären. Ich hoffe, auf den Gegenstand noch in einem weiteren Zusammenhang zurückzukommen.

[2] Die Handschrift Halberstamm hat nach פירוש die Worte גאון ז"ל; s. Kohut, Aruch Completum s. v. חבר. Mit גאון ז"ל ist aber bei Aruch gewöhnlich Hai gemeint; s. Kohut, I, Einleitung p. XIV.

die Beweisführung Geigers sei endgültig klargestellt, daß an sämtlichen Stellen חֶבֶר עיר gelesen werden müsse, daß also das Wort חבר in diesem Zusammenhang sprachlich überall im Sinne des biblischen חֶבֶר (Hosea VI 9; s. auch Sprüche XXI 9 und XXV 24; doch ist nicht ganz sicher, wie חבר an diesen beiden Stellen aufzufassen ist) zu nehmen sei. Beide sind aber, sit venia verbo, Geigerischer als Geiger und haben übersehen, daß Geiger selbst sich widerspricht, indem er a. a. O., Anm. 2, gelegentlich die Tosefta Pea IV 16 und Schebiith VII 9 nennt, an welchen Stellen die Bezeichnung חבר עיר vorkommt und unzweifelhaft nur auf eine Einzelperson bezogen werden kann. Geiger spricht im Text a. a. O. in diesem Zusammenhang allerdings nur von חֹבֵר als „dem einzelnen Mitglied des Priesterbundes", kann aber diese Lesart, für die er sich auf das biblische חֹבֵר beruft, in der Anmerkung nur in der Mischna Menachoth IX (X) 9, bzw. in der Gemara 94a nachweisen, während an den angeführten Toseftastellen, wo von חבר עיר die Rede ist, unbedingt חָבֵר עיר gelesen werden muß und auch von Geiger gelesen wird. Geiger selbst führt die bezeichneten Stellen untermischt mit solchen an, in denen das Wort חָבֵר für sich genannt wird.

So sehr nun auch auffallend erscheint, daß das Rabbinische außer der Bezeichnung חבר עיר den Ausdruck חֶבֶר nicht verzeichnet, — Geiger behauptet zwar a. a. O., daß man „die Priestergenossenschaft zu Zeiten der Pharisäer חֶבֶר oder חֶבֶר עיר genannt habe, ohne aber den ersten Ausdruck auch nur durch ein einziges Beispiel quellenmäßig zu belegen, — so sehr scheint zunächst eine Reihe von Talmudstellen zu erweisen, daß an ihnen חֶבֶר עיר gelesen werden muß.

Niemand wird bezweifeln, daß in der Mischna Berachoth 30a: ר' אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וכו' die Worte חבר עיר im Sinne von „Gemeinde", Zehnzahl von männlichen Personen, zu nehmen sind[1]. Diese Auffassung

[1] Über die interessante Einwirkung dieser Bestimmung auf den Islam s. Eugen Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des Islamitischen Gebets und Kultus. Abh. der Königl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, Jhg. 1913. Phil. Histor. Klasse Nr. 2, S. 31 u. 35.

ergibt sich aus der Stelle selbst[1], besonders deutlich aber auch aus dem jerusalemitischen Talmud z. St.[2], wie denn auch R. Chananel (s. o.) und Raschi z. St.: (לא תקנוהו אלא בצבור. חבר עיר חבורת עיר) das Wort so erklären, (ebenso auch Schitta Mekubezeth, s. Kohut s. v. חבר), und der Schulchan Aruch, Orach Chajim Kap. 286 § 2 (vgl. noch Ture Sahab zu Jore Dea Kap. 355) als Halacha bringt: כל יחיד חייב להתפלל תפלת המוספין בין אם יש צבור בעיר או לא. S. auch R. Elieser ben Nathan, Eben Haeser 44b, Kap. 177 (בין בחבר עיר מקום שיש צבור בין שלא בחבר עיר מקום שאין צבור), R. Elieser ben Joel Halevi, ed. V. Aptowitzer, Kap. 88 § 66, R. Jona ben Abraham Gerondi zum Alfasi, Mordechai z. St., Agudda, Berachoth § 101 u. v. a.

[1] S. die Gemara z. St., welche zum Beweise dafür, daß die Halacha mit R. Jehuda entscheide: כל מקום שיש שם חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין ausführt. דאמר שמואל מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר

[2] Die bezügliche Stelle lautet ר׳ ביבי בשם ר׳ רנה אמר הלכה כר׳ יודא שאמר משום ר׳ אלעזר בן עזריה מילתיה דשמואל אמר כן דשמואל אמר אנא מן יומיי לא צלית דמוספא אלא חד זמן דמית בריה דריש גלותא ולא צלו ציבורא וציילתי. Wenn aber A. Büchler in seiner Schrift Der galiläische Am haarez des zweiten Jahrhunderts, Beilage zum Bericht der Wiener Israel. Theol. Lehranstalt 1906, S. 212 Anm. den folgenden Passus a. a. O. bringt: דמר ר׳ יוחנן אני ראיתי את ר׳ ינאי עומד ומתפלל בשוק של צפורין ומהלך ד׳ אמות ומתפלל של מוסף ואין חבר עיר בציפורין? statt der hier mitgeteilten Anfangsworte der jerus. Gemara und an ihn die Bemerkung knüpft: „Wie soll da unter חבר עיר ein einzelner Gelehrter gemeint sein! Soll diese Stadt, die damals ein großes Lehrhaus hatte, keinen Gelehrten von Bedeutung gehabt haben? Dagegen wäre es begreiflich, daß in der heidnischen Stadt diese Art der religiösen Körperschaft nicht bestand“, so hat er den Sinn der Frage ואין חבר עיר בציפורין in sein Gegenteil verkehrt. Das will diese ja gerade besagen, daß doch selbstverständlich in einer Stadt wie in Sepphoris ein חבר עיר sei. Hätte man also nur diese Frage im Auge, dann könnte חבר עיר ebensowohl einen einzelnen Gelehrten wie eine Gemeinde von zehn männlichen Mitgliedern bedeuten. Und gerade, weil die Art von religiöser Körperschaft, an die Büchler denkt, für Sepphoris weniger selbstverständlich erscheint, ist sie schon von vornherein in jener Bezeichnung nicht zu vermuten. Graetz, Geschichte der Juden, III, 1. 4. Aufl. S. 78 Anm., der meint, wer noch an der Bedeutung „städtisches Gemeinwesen“ zweifle, könne sich Belehrung aus unsrer Stelle holen, wo die Frage ואין חבר עיר בציפורין bedeute: „Hat etwa S. kein städtisches Gemeinwesen, bildet die Stadt nicht eine geschlossene Einheit, eine Gemeinde?“, hat den Anfang der Stelle ebenso übersehen wie Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, II, 4. Aufl. 1907, S. 503 Anm. 10, der ihm in der Hauptsache folgt und חבר עיר im Unterschied zu der religiösen Gemeinde als einen „bürgerlichen Gemeindeverband“ verstehen will.

Und ebensowenig wie in Berachoth kann über die Bedeutung des Begriffes חבר עיר in Rosch Haschana 34b[1] irgend ein Zweifel sein. Raschi erklärt dort חבורת צבור, Alfasi setzt einfach an Stelle der Worte בד"א בחבר עיר der Gemara בד"א בצבור (s. auch Ascheri), und ebenso hat Maimonides, Hilchoth Schofar III 7 צבור statt חבר עיר, wie sich dieselbe Auffassung auch aus Orach Chajim Kap. 592 §§ 1 u. 2 ergibt.

Eine einzige Ausnahme scheint bezüglich der angeführten Stelle in Berachoth der Mischnakommentar des Maimonides zu machen. Dieser meint: חבר שם תלמיד חכם ופירוש חבר עיר מקום המדינה. Beachtet man indessen die Worte והוא כנוי בעד תפלת הקהל שלא יתקבצו אלא לפני החכם שבהם ו"ר אלעזר בן עזריה אומר שתפלת מוסף לא יתפללו אתה אלא בצבור, welche bei Maimonides den oben mitgeteilten unmittelbar folgen, so ist sofort klar, daß eine sachliche Differenz nicht besteht[2], und daß sich Maimonides hier nur an die Erklärung von Hai hält, dennoch aber, wie fast scheint es auch Hai חבר עיר im Zusammenhang dieser Stelle als צבור auffaßt.

Danach könnte fraglich erscheinen, ob R. Hai und R. Chananel in der Erklärung des Begriffes חבר עיר wesentlich voneinander abweichen. Allerdings erklärt R. Hai und ihm folgend Maimonides das Wort חבר עיר deutlich als חָבֵר עיר und kann, wenn überhaupt, so erst durch einen Umweg zu einer kollektiven Auffassung des Gesamttextes gelangen, während R. Chananel das Wort חבר עיר ohne weiteres im Sinne von „Gemeinde" erklärt, so daß also die Annahme berechtigt und mindestens möglich erscheint, dieser habe חֶבֶר gelesen.

Jedenfalls ist aber wahrscheinlich, daß die beiden von Aruch mitgeteilten Erklärungen sich auf die Stelle in Berachoth beziehen. Bei der des R. Ch. liegt das auf der Hand. Da aber die Hinzufügung אשר ייעדו עליו בר הזקנים wahrscheinlich

[1] ר' פפא בר שמואל קם לצלויי אמר ליה לשמעיה בי נהירנא לך תקע לי אמר ליה רבא לא אמרו אלא בחבר עיר שהגיע נמי הבי בשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות בד"א בחבר עיר אבל ישלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות.

[2] Danach muß auch die Angabe bei Schürer, a. a. O. S. 503, der von unserer Stelle ebensowenig wie von einigen hier wesentlichen Stellen im Jad Hachasaka Kenntnis zu haben scheint, berichtigt, bzw. ergänzt werden; vgl. noch Maimonides, Hilchoth Schofar a. a. O. und unsre Abhandlung w. u.

macht, daß auch R. Hai hier eine Stelle im Auge hat, bei welcher man mit der Deutung גדול העיר an sich allein nicht auskommt, und Aruch R. Hai in unmittelbarem Anschluß an die Mischna in Berachoth bringt, welche er an letzter Stelle nennt, so darf man wohl annehmen, daß sich jene Erklärung ebenfalls auf die Mischna Berachoth a. a. O. bezieht. J. Levy Wörterbuch II, S. 9 behauptet, daß Aruch an den zitierten drei Stellen zwischen der Lesart חֶבֶר עיר oder חָבֵר עיר schwankt. Das mag richtig sein, obwohl man es keineswegs mit solcher Bestimmtheit sagen kann. Aruch hat vielleicht zwei verschiedene Erklärungen zu Berachoth zugleich auch auf jene anderen Stellen bezogen; in Wahrheit hat aber wohl R. Chananel, auch wenn er in Berachoth חֶבֶר עיר gelesen hat und ebenso jeder, der der gleichen Ansicht war, dennoch in Megilla, wie wir gleich sehen werden, חָבֵר עיר gelesen.

Die betreffende Stelle, Megilla 27 a u. b, lautet: אמר רבי יוחנן משום ר' מאיר בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה נותנין ובשהן באין מביאין אותה עמהן ומפרנסין בה עניי עירן. תניא נמי הכי בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה נותנין ובשהן באין מביאין אותה עמהן ויחוד שהלך לעיר אחרת ופסקו עליו צדקה תנתן לעניי אותה העיר. ר"ה גזר תעניתא על לגביה ר' חנה בר חנילאי וכל בני מתיה רמו עליהו צדקה ויהבו כי בעו למיתי אמרו ליה נותבה לן מר ניזול ונפרנס בה עניי מאתן אמר להו תנינא בד"א כשאין שם חבר עיר אבל יש שם חבר עיר תנתן לחבר עיר וכ"ש דעניי דידי ודידכו עלי סמיכי. Nun haben sowohl Kohut wie Jehuda und andere bemerkt, daß Raschi hier חבר עיר anders als in Berachoth und Rosch Haschana versteht, und zwar als תלמיד חכם המתעסק בצרכי צבור. Beide haben aber nicht beachtet, daß Raschi seinen abweichenden Kommentar offenbar aus dem hier von uns besonders hervorgehobenen Schluß der Gemara schöpft[1], ebenso aber aus den Worten אמר ליה נותבינה לן מר וניזול ונפרנס וכו' im Zusammenhang mit den Worten בד"א בחבר עיר וכו'. J. Levy geht wenigstens auf die Sache einigermaßen ein. Wenn er aber a. a. O. meint, daß Raschi in Megilla zu Unrecht חָבֵר עיר lese und seinerseits

[1] Büchler a. a. O. S. 212 meint gar, daß „zu der Annahme Raschis nicht die geringste Veranlassung vorliege." Schürer irrt also auch in Bezug auf unsere Stelle, wenn er sagt, daß die Bedeutung „bürgerlicher Gemeindeverband" hier sehr wohl paßt.

erklärt, daß R. Huna als Oberhaupt eines Gemeindeverbandes verlangt habe, daß man ihm dieses Geld zur Verteilung übergebe, so hat er die berührten, einer solchen Auffassung gegenüberstehenden Schwierigkeiten nicht befriedigend beseitigt. In der Tat verstehen die Erklärer und Dezisoren חבר עיר hier genau so wie Raschi. S. Maimonides, Hilchoth מתנות עניים VII 4 (s. auch R. David ben Simra z. St.), Tur O. Ch. Kap. 256, Sch. A. O. Ch. a. a. O. Ende, Mordechai und R. Nissim[1] zum Alfasi, während allerdings Agudda Megilla § 40 חבר עיר durch בים של צדקה erklärt, was aber jene Auffassung keineswegs auszuschließen braucht. In den handschriftlichen Bemerkungen meines Vaters s. A. zu den Vorbemerkungen seiner Frankfurter Rabbinen finde ich einen Hinweis auf R. Meir aus Rothenburg: תשובות השיובות לסדר שופטים Nr. 10, wo für unsere Stelle die gleiche Erklärung der Worte חבר עיר, wie sie Raschi, Maimonides usw. haben, zum Ausdruck gebracht und wohl auch für R. Tam vorausgesetzt ist. Übrigens hat auch der Lehrer des R. Meir, R. Isak Or Sarua חבר עיר an unserer Stelle in dem gleichen Sinne verstanden, wie dies aus der Anführung bei Mordechai, Baba Bathra § 495 deutlich hervorgeht. Eine einzige Ausnahme macht R. Elieser ben Nathan, Eben Haeser 79 c, der auch hier erklärt: חבורת עיר. Möglicherweise sind aber die betreffenden Worte der Zusatz eines Späteren, der etwa an die Stelle Rosch Haschana oder Berachoth a. a. O. gedacht hat. Die jedenfalls von allen anderen Erklärern übereinstimmend gegebene Deutung der Worte חבר עיר in Megilla wird auch durch Baba Bathra 8b unten und besonders 9a oben bestätigt, wo es heißt: רב אשי אמר אנא אתנייו נמי לא צריכנא דכל דקא אתי אדעתא דידי אתי. Maimonides, Hilchoth מתנות עניים IX 10, hat aus diesem Satze die Halacha geschöpft: אם היה במדינה חכם גדול שהכל גובין על דעתו והוא יחלק לעניים כפי מה שיראה הרי זה רשאי לשנותן לכל מה שיראה לו מצדקי הצבור, welche von Tur Jore Dea Kap. 256 und Sch. A. J. D. a. a. O. § 4 wörtlich übernommen wird, nur daß es bei Tur an Stelle der Worte אם היה במדינה חכם גדול in noch deutlicherer Anlehnung an die Gemara in Megilla heißt: אם יש

[1] Dieser bringt wörtlich die Erklärung Raschis zu unserer Stelle, fügt ihr aber die Worte an: ואע"ג דבפ"ב דד"ה חבר עיר היינו צבור.

בעיר חבר עיר פירוש אדם גדול (s. auch Beth Josef a. a. O.). Zieht man nun noch die genannten Toseftastellen Pea und Schebiith heran, in welchen die auf den Armenzehnt, bzw. auf Schebiith und den zweiten Zehnten bezügliche Bestimmung verzeichnet wird: משלחין הומטו דבר של גמולות חסדים וצריכין להודיע ונותנין אותו לחבר עיר בטובה, und in welchen, wie wir gesehen haben, selbst Geiger חֲבֵר עִיר liest, so muß man sich wundern, daß die neueren Lexikographen die Bezeichnung חֲבֵר עִיר überhaupt nicht bringen. Diese Unterlassung ist um so auffälliger, als eine weitere Toseftastelle Megilla IV 29 diese Lesart auch schon bei dem ersten flüchtigen Durchlesen als die einzig mögliche erscheinen läßt. Dort heißt es: כהן שיש מימין בידו וברגלו לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו אם היה חבר עיר הרי זה מיתר. Geiger, der, wie bereits mitgeteilt wurde, jene anderen Toseftastellen nur beiläufig in einer Anmerkung nennt, bringt auch diese, hat aber seine eigenen Nachweise so sehr vergessen, daß er glaubt, hier שם nach אם היה einschieben zu müssen, nur um die Lesart חֲבֵר עִיר aufrecht zu erhalten. Und er ist so sehr in seine Theorie verstrickt, daß er eine solche Textesergänzung vorschlägt, obwohl er selbst weiß und mitteilt, daß der palästinensische Talmud Megilla IV 8 und Taanith IV 1 an Stelle des Ausdruckes היה חבר עיר die Worte היה דש בעירו hat, welche doch deutlich genug die Lückenlosigkeit des in Frage stehenden Toseftatextes zeigen[1].

[1] Büchler a. a. O. S. 213, der auf die Ausführungen Geigers keinerlei Bezug nimmt, will trotz dieser Parallele an der Bedeutung „Vereinigung der Stadt" festhalten, „denn es ist nicht erfindlich, wie חבר עיר dem דש בעירו entsprechen sollte." Gegen vorgefaßte Meinungen kämpfen die besten Gegengründe vergeblich! חבר עיר in Tosefta Pea IV, 16 meint Büchler „ganz zweifellos" in dem gleichen Sinne auffassen zu dürfen. V. Aptowitzer macht dagegen in seiner Besprechung des Büchlerschen Buches, Monatsschrift 1908, S. 748, unter Hinweis auf die Mischna in Bikkurim III Ende: ר׳ י׳ אומר אין נותנין אותם לחבר בטובה mit Recht geltend, daß der Ausdruck בטובה weder im Sinne von Gunstbezeugung noch dankeshalber auf die Stadtbehörde paßt. (Vgl. noch בטובה und לשם טובה in Mischna Schebiith IV 1 u. 2, Jeruschalmi z. St., Tosefta Pea IV 4 u. a. O.). Daß an den genannten Toseftastellen Pea IV 16 und Schebiith VII 9 unter חבר עיר ein einzelner verstanden wird, scheint auch Geiger aus Bikurim a. a. O. zu folgern. Wenn er aber, von seiner Gleichsetzung eines angeblichen חֲבֵר mit חֲבֵר עִיר ausgehend, die Bezeichnung חֲבֵי עִיר als gleichbedeutend mit חֲבֵר schlechthin verstehen will und

חבר עיר kommt noch an einigen weiteren Stellen des älteren rabbinischen Schrifttums vor. Auf diese bin ich hier sachlich näher einzugehen genötigt, weil erst nach Forträumung einer Reihe von Schwierigkeiten die Frage erörtert werden kann, was חבר עיר an ihnen bedeute.

Die Gemara Chulin 94a bringt die folgende Baraitha: לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש ולא ימלאנו מים מפני שמתעהו ואם יש שם חבר עיר בלומר תלמיד חכם ודאי בשביל כבודו הוא עושהואין לו יכולת למלאנו יין מותר. R. Gerschom bemerkt zur Stelle, während Raschi und ihm folgend R. Nissim ben Ruben (s. Alfasi z. St.) meint: חבורת עיר שיש שם רבים וזה מתבוין להחשיב את האבל בעיניהן וכו' מותר דגדול כבוד הבריות. Wieder anders übersetzt und erklärt Büchler a. a. O. S. 210f. die Baraitha: „. . . wenn aber dort die Stadtvereinigung anwesend ist, darf man es tun." „Das Mahl ist bereits durch diese versorgt, daher es gleichgültig ist, was noch der einzelne, der auch kommt, in seiner Flasche mitbringt. Schon hieraus wird klar, daß חבר עיר nicht irgendeinen hochstehenden einzelnen Mann bezeichnet, sondern die Rolle der חבורות in Jerusalem und der חבורה in Galiläa hat." Diese Erklärung erscheint im ersten Augenblick bestechend. Allein unmittelbar vorher heißt es in Chulin a. a. O.: תניא היה ר' מאיר אומר אל יסרהב אדם לחברו לסעוד אצלו ויודע בו שאינו סועד ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל ולא יפתה לו חביות המכורות לחנוני. אא"כ הודיעו ולא יאמר לו סוך שמן מפך ריקן ואם בשביל כבודו מותר

in diesem wie in jenem das „einzelne Mitglied der städtischen Priestergenossenschaft" erblickt, abgesehen von denjenigen Stellen, an welchen חָבֵר offensichtlich eine weitere Bedeutung hat, so ist das entschieden ein Irrtum, vor dem schon die Tatsache schützen sollte, daß der Ausdruck חבר עיר im Unterschiede von חבר schlechthin deutlich genug gerade an den bezeichneten Stellen gebraucht wird. Ebensowenig darf aber weder חָבֵר עיר noch auch חָבֵר כהן mit ohne weiteres gleichgesetzt werden, wie dies Geiger unter Bezugnahme auf Mischna Challa IV 8 u. 19 versucht. Vgl. die gegen Bertinoro gerichtete Bemerkung von Tossephoth Jomtob zu Challa z. St. L. Friedländer erklärt in seinem Kommentar חשק שלמה zu Tosefta Seraim die Worte כלומר וכן מותר לתת מ"ע לחבר העיר שיהיו מונחין אצלו עד עת Pea a. a. O.: לחבר עיר בטובה הצורך ושו' ע"ז טובת הנאה. Das ist im wesentlichen richtig, nur daß die טובת הנאה schon in dem Verfügungsrecht selbst gegeben ist. Der חבר עיר spielt hier also genau die gleiche Rolle wie in Talmud Megilla a. a. O. So bekräftigen die angeführten Toseftastellen aufs neue die Auffassung, welche wir für חבר עיר in Megilla ohnehin gewonnen haben.

Danach und nach dem ganzen Zusammenhang, in dem die Tosefta B. Bathra VI 13 (ed. Zuckermandel S. 406) mitteilt: היה הולך לבית האבל או לבית המשתה והיה בידו לגזן של יין המתקשקש לא ימלאנו מים מפני שטועני טענת חנם ואם היה חבר עיר מותר, dürfte die von den Dezisoren (Tur u. Sch. A. Ch. Ham. Kap. 228) gleichfalls angenommene Tendenz der Erklärung des R. Gerschom bzw. Raschis, welche von Büchler nicht berücksichtigt werden — wie Tur u. Sch. A. a. a. O. das Wort חבר עיר auffassen, ist nicht recht deutlich — die einzig mögliche sein.

Interessant ist, daß die Tosefta die Hinzufügung hat: או לבית המשתה. Dieser Zusatz, auf den übrigens Büchler selbst nicht verweist, schiene mit Rücksicht auf die Tosefta Megilla IV 15 (ed. Zuckermandel S. 226): כך היו חבורות שבירושלים נוהגות אלו לסעודת ארוסין ואלו לסעודת נישואין אלו לבית המשתה ואלו לבית האבל und Semachoth XII: כך היו חבורות עושין בירושלים אלו לבית האבל ואלו לבית המשתה geeignet, die von diesem versuchte Gleichsetzung jener חבורות mit חבר עיר zu stützen. An diese letztere Stelle hat Büchler offenbar gedacht. Indessen fährt Semachoth a. a. O. fort: אלו לישבוע הבן ואלו ללקט עצמות, ebenso wie es in Tosefta Megilla a. a. O. heißt: אלו לישבוע הבן ואלו ללקט עצמות, während bezüglich des Zusammenlesens von Gebeinen in Semachoth a. a. O. einige Zeilen vorher bestimmt wird: אין עולין עליהן בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו. So ist klar, daß jene חבורות keineswegs mit חבר עיר gleichzusetzen sind[1].

Wie sind nun aber die Worte אין עולין עליהן בחבר עיר zu verstehen? Sie begegnen uns in Semachoth XI noch in einem anderen

[1] Wie Büchler den Schwierigkeiten aus dem Wege geht, statt sie zu lösen, mag man aus dem Satze ersehen, den er den bereits S. 134 mitgeteilten folgen läßt: „Das wird durch Semachoth XII bestätigt, wo von dem Zusammenlesen der Gebeine eines Bestatteten, an welchem die jerusalemitischen Genossenschaften teilnahmen, gesagt wird: Man veranstaltet die Beileidkundgebung nicht (wie in alter Zeit) in Anwesenheit der Körperschaft der Stadt, sondern nur im Hause". So widerspricht sich Büchler innerhalb weniger Zeilen. In Chulin sorgt nach seiner Erklärung „die Stadtvereinigung" für das Trauermahl im Hause, während sie hier gerade mit dieser Trauermahlzeit nichts zu tun hat. Und diesen Widerspruch beschwört die von mir hervorgehobene, von Büchler in Klammern beigegebene Texteseinschaltung herauf, die dem Zwecke dienen soll, seine Identifizierung von חבר עיר und חבורה aufrecht zu erhalten.

Zusammenhang. Dort heißt es: דברים שבין אשה לאיש מניחין את האיש ברחוב ואין מניחין את האשה עולין בחבר עיר על האיש ואין עיזין בחבר עיר על האשה מברין על האיש ואין מברין על האשה ר"י אומר אם יש שם בנים קטנים מברין עמהם. R. Joel Sirks zu Jore Dea Kap. 355 hat sie hier dahin verstehen wollen: שאין כבוד להחכם שהוא מנהיג העיר שכבר העיר נוהגין על פי ציווי שהא עולה על האשה כשנישאין אותה לקבורה und ebenso nach seinem Vorbilde R. Sabbatai Cohen zu J. D. a. a. O. Angesichts dessen, daß sonst im Tode keinerlei Unterschied gemacht wird zwischen den Ehrenbezeugungen, welche man einem Mann oder einer Frau erweist (s. besonders Jad Hachasaka, הלכות אבל XII 5, Sch. A. J. D. Kap. 344, § 2), ein Umstand, auf welchen schon Ture Sahab zu J. D. Kap. 355 in diesem Zusammenhang aufmerksam macht, sowie ferner angesichts dessen, daß berühmte Rabbinen am Grabe von Frauen Trauerreden hielten (Berachoth 28b, Rosch Haschana 25a, Megilla 28b u. a. a. O. Anm. 1; s. auch die Dezisoren a. a. O.[1]; in der bei Nachmanides Thorath haadam f. 29a aus Isak ibn Giat angeführten Stelle fehlt לא, s. שערי שמחה II ed. Bamberger 41 und die Note 206 R. S. B. Bambergers z. St.), erscheint diese Erklärung von vornherein wenig befriedigend. Einleuchtender

[1] Unerfindlich ist mir, wie Krauß, Talmudische Archäologie II, S. 68, dem doch die genannten Talmudstellen nicht unbekannt sein können, schreiben darf: „Ob auch Frauen Leichenreden gehalten wurden, kann bezweifelt werden." Hervorzuheben ist noch, daß die Dezisoren (s. Tur und Sch. A. J. D. Kap. 344 § 19) aus Megilla a. a. O. mit Recht schließen, daß den Gattinnen von Gelehrten hinsichtlich der Trauerrede eine Ehrung zuteil wird, die nur diesen, nicht aber anderen Männern erwiesen wird: מכפידין תש ונשותיהן בבית הכנסת ובבית המדרש אבל לא שאר העם. Wenn Krauß a. a. O. S. 481 Anm. 459 חבר עיר an unserer Semachothstelle mit „gemeinsamer Leichenzug" übersetzt, so scheint er mit dieser gelegentlichen Deutung ב"ח und ש"ך zu J. D. a. a. O. zu folgen, während der Ausdruck „gemeinsamer" wohl sagen will, daß die Begleitung von Frauen natürlich gestattet ist. Da im allgemeinen bei Beerdigungen je nach dem Ortsgebrauch Frauen vor oder nach der Bahre einherschritten (Sanhedrin 20a), jedenfalls aber von den Männern getrennt (a. a. O. und j. Sanhedrin II 4), ist dieser Ausdruck besten Falles ungenau. Die Unwahrscheinlichkeit der Deutung des R. Joel Sirks und des R. Sabbatai Cohen erhellt aber auch aus der in den letztgenannten Stellen bezeugten Tatsache. Haben Frauen an dem Leichengefolge von Männern teilgenommen, so wohl doch auch Männer an demjenigen von Frauen.

klingt die R. Josua Falks in seinem פרישה zu Tur Kap. 355: היה מנהגן לברך ברחובה של עיר כדלקמן ס׳ שעי׳ יקורין אותו חבר עיר לפי שע״י גדול העיר נתקבצו כולן במקום שהוא עומד שם לפי שכולם נגררין אחריו ילכן קורין הקובוץ על ידי — ich sehe hier von der Worterklärung, in der R. Josua Falk ja nur Früheren folgt, zunächst ab — und von Ture Sahab a. a. O.: ואיך שיהיה פירישי כאן מ״מ לא בא למעט באשה אלא שאין עומדין בחבורה ברחובה של עיר לענין הנזכר בטור ב״ס שע״ז אבל לענין ללותה פשיטא שאין חלוק בין אשה לאיש. S. auch Baër Heteb z. St. Nach Hai (Aruch s. v. ברך und Schitta Mekubezeth zu Kethuboth 8b) und Scherira (Schitta Mekubezeth a. a. O.) wurde nun die ברכת רחבה unmittelbar nach der Beerdigung gesprochen und zwar dann[1], bevor sich die Trauernden das erstemal niedersetzten, bei der in der Mischna sowie Gemara Megilla 23b und Tosefta Megilla IV 14 (ed. Zuckermandel S. 226) erwähnten und Baba Bathra 100b näher beschriebenen Sitte des siebenmaligen מעמד ומושב. Da aber dieses sowohl anläßlich der Bestattung von Männern wie von Frauen in Betracht kam (s. B. B. a. a. O., Maimonides הלכות אבל XII 5 und Lechem Mischne z. St.) — allerdings fand

[1] Nach Nachmanides Thorath haadam 49b wurde die ברכת רחבה erst gesprochen, nachdem bereits die sieben Stationen gemacht worden waren. Diese fanden nach ihm statt במקום סמוך לבית הקברות, jene ברחב של עיר d. h. „ברחוב הסמוך לעיר" s. auch Schitta Mekubezeth a. a. O., während nach Hai רחבה und שדה שמפטירין בה המתים, die Stätte des מעמד ומושב, immer ein und derselbe Platz ist in unmittelbarer Nähe des Friedhofs. ברכת רחבה ist gleichbedeutend mit ברכת אבלים; s. Megilla 23b, Tossaphoth a. a. O. s. v. ואמר ר׳ יצחק und j. Sanhedrin VI 9, wo es statt רחבה heißt שאומרין בבית הכנסת, wofür wieder Maimonides XII 7 בבית האבל hat. Dieser Ausdruck ist aber möglicherweise so zu erklären, wie ihn מראה הפנים zum jerusal. Talmud a. a. O. deutet: בית שהן מתכנסין לכבוד האבל. Übrigens sehe ich jetzt, daß Alfasi, Moed Katan III 15b, die betreffende Stelle aus dem Jeruschalmi bringt und als solche verzeichnet, aber gleichfalls hat אלו הן ברכת אבלים שאומרים בבית האבל. Man wird da, wo Maimonides einen abweichenden Text bringt, häufig die Quelle in Alfasi finden. Eine Beachtung dieses Punktes dürfte oft genug manche mehr oder weniger geistreiche Konstruktion überflüssig machen. Schitta Mekubezeth a. a. O. führt noch eine andere, ganz abweichende Ansicht über ברכת רחבה an. S. über diese weiter unten S. 140. In Babylonien war die ברכת רחבה jedenfalls nicht üblich, Hai bei Aruch a. a. O., Hai und Scherira bei Schitta Mekubezeth a. a. O., Giat שערי שמחה II 65, Nachmanides a. a. O. R. Paltoi bei Giat a. a. O. und bei Ascheri zu Kethuboth I 14 schreibt: האידנא לית לן ברכת רחבה ארא מברכין אחר הזימון. Weiteres über ברכת רחבה anderswo.

das siebenmalige „Aufstehen und Sichsetzen“ nur dann statt, wenn zehn männliche Verwandte des Verstorbenen anwesend waren, deren Verwandtschaftsverhältnis wieder nicht so nahe war, daß sie selbst zu den „Trauernden“ gehörten (s. B. B. a. a. O.) — möchte ich für wahrscheinlich halten, daß die ganze Bestimmung אין עולין בחבר עיר sich an unserer Stelle überhaupt nicht auf die Frau als Tote, sondern auf die Frau als Trauernde bezieht. Daß die Anordnung מברין על האיש יאין מברין על האשה so zu deuten ist, unterliegt ja ohnehin keinem Zweifel, wie[1] diese denn auch von den Dezisoren so ausgelegt wird mit dem Hinzufügen, daß nur Männer einer Frau die Trauermahlzeit nicht ins Haus schicken, wohl aber Frauen dies tun dürfen, ja[2] nach manchen sogar zu tun verpflichtet sind. Die beiden Verordnungen treten dann in eine Linie mit derjenigen, die ohnehin von der Mischna[3] gebracht wird, und die Semachoth an erster Stelle nennt; bezieht sich auch die erste Bestimmung auf die Frau als Tote, so ist doch allen der Gesichtspunkt gemeinsam, die Ehre und die sittliche Würde der Frau zu schützen[4].

[1] R. Meïr bei Ascheri zu Moed Katan III Cap. 84, Mordechai Cap. 930, Tur und Sch. A. J. D. Cap. 378 § 2. Tur beruft sich auf Maimonides. Bei diesem findet sich aber diese Bestimmung nicht. Vermutlich haben die Abschreiber aus ר״מ oder הר״מ = R. Meïr הרמ״בם gemacht. Mit רבינו מאיר ז״ל ist hier aber wohl nicht R. Meïr aus Rothenburg gemeint, da sich der betr. Passus nirgends in seinen Rechtsgutachten, aber vor allem auch nicht in den הלכות אבלות des הלכות שמחות מהגה לויה findet sondern R. Meïr aus England, dessen im מהגה לויה öfters gebracht werden (s. z. B. הלכות שמחות Cap. 36, 92 u. 112), ebenso auch in השובות השייכות לסדר שופטים No. 18 (s. Groß, Revue des Études Juives VI, S. 185) und Mordechai M. K. III, 913, 920, 921. Groß nennt auch noch הגהות מיימוניות ה׳ אבל Cap. 13. Dort heißt es indessen nur לשון מורי רבינו מאיר זצ״ל. Einige andere Stellen, in welchen R. Meïr aus England erwähnt wird, bringt Benjakob, אוצר הספרים I, S. 138 No. 339.

[2] So ausdrücklich Ascheri bzw. R. Meïr und Mordechai a. a. O.

[3] Moed Katan 27a: ולא של נשים לעולם מפני הכבוד; vgl. dort 28a oben.

[4] Als Grund der Bestimmung אין מברין על האשה geben Mordechai a. a. O. und ihm folgend andere an: משום הרגל עבירה. Weiter heißt es dort: ומהאי טעמא לאחר שנקבר המת שרגילין לילות הויכא דליכא אבלים אלא נשים ואין לילותם וגם בשבת תוך ז׳ שמלוין את האבל לביתו אין עושין כן לנשים. Der Ausdruck אין עולין עליהן בחבר עיר ist nach der von mir gegebenen Deutung etwas hart. Indessen heißt es ja aber auch אין מברין על האשה, nur daß hier Nachmanides, Thorath haadam fol. 35a, Ascheri zu Moed Katan a. a. O., Beth Josef zu J. D. Cap. 378 zitieren: מברין אצל האיש ואין מברין אצל האשה. Dieser abweichende Text, der viel-

Nur eine Schwierigkeit ist noch zu erörtern. Semachoth XII heißt es unmittelbar vor den Worten: אין עולין עליהן בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל, die ich bereits angeführt habe: אין עומדין עליהן בשורה ואין אומרין עליהן ברכת אבלים ותנחומי אבלים אבל אומרין עליהם תנחומין לעצמן. Danach wäre אין אומרין עליהן ברכת אבלים also nicht identisch mit אין עולין עליהן בחבר עיר, so daß diese Worte also auch nicht auf die ברכת רחבה bezogen werden könnten. Eine Lösung ist möglich mit Rücksicht auf Raschi zu Kethuboth a. a. O.: ברכה בשורה מי אוכא אלא כי קאמר ר' יוחנן ברחבה: בשמברין את האבל סעודה ראשונה משל אחרים כדאמרינן מועד קטן (כז:) היו מברין אותו ברחובה ומברכין שם ברכת אבלים. Wenn in den Kethuboth a. a. O. mitgeteilten Segenssprüchen in bildlicher Redeweise von dem Leid gesagt wird: רבים שתו רבים ישתו במשתה הראשונים כך משתה אחרונים, so empfiehlt sich die Erklärung Raschis ganz besonders, zumal Moed Katan 25a — diese Stelle und nicht die in unseren Ausgaben angezeichnete Stelle 27b ist gemeint — mitgeteilt wird: והבל מברין עליו ברחבה. Im engeren Sinne ist also zu unterscheiden zwischen der Mahlzeit selber und den Segenssprüchen, die unmittelbar nach der Beerdigung gesprochen wurden. Die Worte אין אומרין עליהן ברכת אבלים beziehen sich auf diese, die אין עולין עליהן בחבר עיר auf jene. Der Nachsatz אבל מברין עליהן וכו' wird nun vollkommen klar, ebenso braucht aber die Wiedergabe jener Stelle bei Tur Kap. 403 אין מברין עליהן בחבר עיר durchaus nicht als eine andere Lesart in Semachoth a. a. O. angesehen zu werden, wie dies נחלת יעקב z. St. und andere meinen, sondern nur als eine erklärende Paraphrase[1].

leicht nur die Sache verdeutlichen will, ohne daß er eine andere Lesart voraussetzt, wird, soweit ich sehe, von den Erklärern zu Semachoth nicht gebucht. In keinem Falle stellt übrigens עליהם eine Schwierigkeit für unsere Auffassung dar.

[1] Übrigens geht Tur a. a. O. אין מברין עליהן auf Ascheri, Moed Katan I 10 zurück, ebenso wie Mordechai Moed Katan § 929 אין מברך עליהן ברחוב העיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו. S. jedoch noch unsere Ausf. am Schlusse der Abh. Tur bringt den Nachsatz in der folgenden Fassung: אבל מברין עליהן לעצמו. Auch das braucht keine andere Lesart, sondern nur eine Erklärung zu sein. Möglicherweise ist jener Ausdruck auch in Erinnerung an das Vorangehende אבל אומרין עליהן תנחומין לעצמן gebraucht. Die Lesart בתוך ביתו, die auch Ascheri a. a. O., Mordechai a. a. O., Nachmanides, Thorath haadam 79b (s. Beth Josef und Pherischa z. St.) haben, ist jedenfalls die richtige.

Bei dem kompilatorischen Charakter, den Semachoth stellenweise hat[1], wäre allerdings auch denkbar, daß die Worte אין עולין בחבר עיר genau dasselbe bedeuteten wie אין אומרין ברכת אבלים, in jenem Ausdruck der Segensspruch und in diesem die Trauermahlzeit „auf dem freien Platze“ mitinbegriffen wäre, und der Redaktor seine verschiedenen einander ergänzenden, sich z. T. aber auch wiederholenden Quellen hier nur vorführte, ohne ihren Wortlaut irgendwie zu beschneiden. Wir wissen ja, daß weder der babylonische noch der jerusalemitische Talmud die Bestimmung אין עולין בחבר עיר an irgend einer anderen Stelle bringt. Schitta Mekubezeth zu Kethuboth a. a. O führt noch die folgende, wenig beachtete Meinung über ברכת רחבה an: וה"ר יוסי ז"ל כתב ברכת רחבה הויא ברכות שאומרים ברכה עצמה בשעה שמניחין שם את המטה קודם שיקבר המת כגון הני ברכות דאמר יהודה בר נ' כל קבל מיתנא וכו' ... אלו הן ברכות אבלים שנהגו לאמרן ברחבה של עיר. In dieser Auffassung würde der „Segensspruch auf dem freien Platze“ der mit dem Segensspruch der Trauernden gleichzusetzen ist, von der „Trauermahlzeit auf dem freien Platze“, die natürlich erst nach der Beerdigung stattfindet, zeitlich vollkommen zu trennen sein. Indessen ist jene Ansicht, die allein zu stehen scheint, auch an sich wenig einleuchtend.

Vielleicht ist auch eine schwierige Stelle in Semachoth XIV, die letzte, welche in diesem Zusammenhange noch zu erwähnen ist, in ähnlichem Sinne zu erklären. Sie lautet: הכל מעלין לבית האבל גלוסקאות בשר ודגים[2] ובחבר עיר ירק וקטניות ודגים רשב"ג אמר במקום שנהגו אף מעשה קדרה. Büchler S. 211 übersetzt hier: „Alle Speisen darf man in das

[1] S. N. Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur I, Frankfurt a. M. 1874: Die talmudischen Traktate über Trauer um Verstorbene, S. 37 Anm. 76. Unter den verschiedenen Beispielen, die Brüll für diese Behauptung nennt, wird auch der Satz: דברים שבין אשה לאיש וכו' hervorgehoben.

[2] Nachmanides, Thorath haadam 66b und R. Jakob ben Ascher, Tur J. D. Kap. 378 schreiben: מקום שנהגו (Tur: באבל רבתי) כתב הרי"ץ גיאת הניא באבל (Nachm.: בבצים ועדשים מאכילין מקום שנהגו לנחם בבשר ויין מאכילין והכל לפי המנהג. R. Jakob Naumburg in נחלת יעקב zu Semachoth Kap. XIV meint mit bezug auf diese Stelle zu der hier oben angeführten: בטור ס' שע"ח הביא הלכה זו קצת בלשון אחר. Nun bringt wohl R. Isak ibn Giat (שערי שמחה, ed. Bamberger S. 51) jene bei Tur, bzw. Nachmanides mitgeteilte Überlieferung, indessen ohne sie, was auch von

Trauerhaus bringen, Fleisch und Fische und im Verbande der Stadt auch Gemüse, Hülsenfrüchte und Fische.“ R. Simon ben Gamaliel sagt: „Wo es Sitte ist, darf man auch flüssige Speisen bringen.“ Daß diese Übertragung nicht richtig ist, liegt auf der Hand. Schon das Wort הגים, das sowohl der Vordersatz hat

---

N. Brüll, Zur Kenntnis jüdischer Trauerbräuche in Kobaks Jeschurun VIII, 1872 S. 32 und Jahrbücher a. a. O. übersehen wurde, als ein Zitat aus מס׳ אבל bzw. אבל רבתי zu bezeichnen. R. S. B. Bamberger a. a. O. bemerkt wieder: כך הוא באבל רבתי הביאו הרמב״ן והטור ס׳ שעח׳. So geht alles in einem Zirkel. Unsere Semachothstelle wird, soweit ich sehe, in den älteren Ritualwerken nirgends zitiert. Diese schweigen aber auch über manche ähnliche Mitteilungen. Dazu kommt, daß sich das bei ibn Giat Mitgeteilte keineswegs mit unserer Semachothstelle deckt. Vielleicht beruht daher תניא באבל bei Nachmanides — Tur, der sofort nach den angeführten Worten fortfährt, וכ״כ הרמ״בן מקום שנהגו שלא להברות וכו׳, schöpft offenbar seinerseits auch hier aus Nachmani — auf einem Lesefehler, bzw. einem Versehen. Ibn Giat führt nämlich am Schlusse eines größeren Zitats unmittelbar vor den Worten, מקום שנהגו וכו׳, Hiob XIV, 20 an: אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל. Nachmanides bringt nun im תורת האדם oft auf einem Blatt Zitate aus den verschiedensten Werken. Da Anführungen aus Semachoth häufig durch ת׳ באבל oder אבל schlechthin eingeleitet werden, konnte das vor מקום וכו׳ stehende תאבל im Augenblick leicht irreführen, und das um so eher, als die vorangehende Stelle aus שערי שמחה hier für Nachmanides nicht in Betracht kam. Meine Vermutung wird dadurch fast zur Gewißheit, daß das, was bei ibn Giat auf den Satz מקום שנהגו וכו׳ bis הכל לפי המנהג folgt: והתם קאמרינן ויוד יעקב נייד תנא אותו היום נפטר א״א ועשה יעקב הבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו ומ״ש של עדשים מה עדש זו גלגל אף אבל גלגל א״ל מה עדש זו אין לה פה אף אבל אין לו פה מ״ב איכא לנחומי בביעי ובירושלמי כד דמך ר׳ חייא בר אבא קביל ר׳ שמואל בר רב יצחק אבולי ואכלין בשר ושתין המר׳ וכד דמך ר׳ שמואל בר רב יצחק קביל עירי אבולי ואכלין טלפוחין מימר אמר כמה דהיא מנהגא, lückenlos die Quellen jenes Satzes, nämlich B. B. 16 b und jer. Berachoth III, 1 angibt, die ja für jene Behauptung einander ergänzen. Jedenfalls haben auch Nachmanides und Tur den Satz nicht in Semachoth vor sich gehabt und berufen sich eben darum auf Giat. Was ב״ח zu Tur a. a. O. bemerkt, ist nicht einleuchtend. Es ist schon schwierig die Auffassung, daß unter צודניתא Sabbat 136 a Fleisch und Leckereien zu verstehen ist, die übrigens auch Nachmanides a. a. O. hat, in Raschi z. St. ausgedrückt zu sehen. Dieser sagt nur: מטעמים שמאכילין את האבל. Unmöglich aber kann die Bemerkung von Tossaphoth z. St. צודניתא: גרס בערוך לשון צירה ומזונות, die nur feststellen will, daß mit Aruch צדניתא und nicht mit Raschi z. St. צורניתא zu lesen ist und im Anschluß an jene Lesung und an Aruch, der das Wort s. v. צד bringt, dessen sprachliche Bedeutung auseinandersetzt, dahin verstanden werden: כלומר אין פירוש מטעמים דאין מברין אלא בבצים ועדשים. Über צדניתא s. noch Raschi zu Moed Katan 20 b: סעודת דאבל und die Bemerkung von Salomo ben Hajathom, Kommentar zu Moed Katan ed. H. P. Chajes, Berlin 1909 S. 105, sowie die Notiz des Herausgebers a. a. O. Anm. 6

wie der Nachsatz, verbietet, zu übersetzen: „im Verbande der Stadt auch." Alles wird klar, wenn sich der Nachsatz auf die „Trauermahlzeit auf dem freien Platze" bezieht[1].

Welches ist nun der Wortsinn von חבר עיר an diesen Semachoth-stellen? Wenn wir die Bestimmung אין אומרין ברכת אבלים פחות מעשרה[2] und die weitere: אין אבלים בין המנין[3] ins Auge fassen, für die die Erklärer die verschiedensten Gründe angeben[4], wird auch hier die Bedeutung בצבור die wahrscheinlichste sein. Ob חֶבֶר oder חָבֵר zu lesen

[1] Wohl nur infolge eines Versehens hat Büchler קלובקיות bezw. גלובקאות (s. Elia Wilna z. St.) unübersetzt gelassen. Über diese s. jetzt Krauss, Talmudische Archäologie I S. 105, S. 272 Anm. 435 u. 436. Wenn aber Krauss a. a. O. S. 105 sagt: „. . . . . Aber auch innerhalb derselben Gesellschaftsklasse gab es im Leben bestimmte Anlässe, in denen zu besserem oder auch zu schlechterem Brote gegriffen wurde. In dem „Brote des Elends" kam passend die Trauer zum Ausdruck, während ein Festgelage und ein Hochzeitsmahl gewiß besseres Brot auf den Tisch brachten", und dann fortfährt: „Ein Zeichen der Wohlfahrt war es, wenn man sich den Genuß von gewissen runden, schön geformten Wecken, גלוסקין = κόλλυξ genannt, gönnen konnte", so ist diese Angabe, soweit sie unsern Gegenstand angeht, durch unsere Stelle als irrig erwiesen. (גלובקאות mit Falk Lisser, בנין יהושע z. St. zu erklären מין לפת במו קולפי ברוב, ist nicht gut angängig.) Aber auch die Ausdrucksweise: „In dem Brote des Elends" usw., deren sich Krauss wohl im Hinblick auf Pesachim 36a und 36b: להם עני מה שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינת bedient, ist in jeder Hinsicht inkorrekt, sieht man sich diese Stelle einmal im Zusammenhange an (s. Raschi a. a. O. und Mischna Maasser Scheni V 12). Jer. Berachoth III 1 bezieht sich auf die Mahlzeit vor der Beerdigung; s. פירוש מבעל כפר רדדים (Talmud Jeruschalmi ed. Sitomir 1866) z. St. und Beth Josef zu Tur Cap. 378. Diese Auffassung ergibt sich aus dem Zusammenhang und einem Blick auf Berachoth 17a unten, Moed Katan 23b, Semachoth X und j. Berachoth III, 1. Nedarim 56a zeigt deutlich, daß nach der Beerdigung nicht nur Wein getrunken, sondern auch Fleisch gegessen wurde. S. noch Nachmanides, Thorath haadam 66b, Tur und Beth Josef a. a. O. und oben S. 140 Anm. 2 Ende. Über מעשה קדרה, das Büchler nicht genau wiedergibt, s. jetzt Krauss I S. 106, 122 und 475. Tur Cap. 378 Schluß berichtet: שהיו נוהגין להשקות שם האבר כוס אחד ולהאכילו מעט מהתבשיל של הערשים בבית שהיה ברהובה של עיר ואה"כ היו מברין אותו מבית האבל. Woher R. Jakob ben Ascher das hat, wird nicht gesagt. Offenbar ist aber die Vermutung, Thorath haadam 67a: נראה לי שהיו נוהגין להשקות אותו כוס של שלום לאבלים ולהאכילם מעט מן התבשיל של העדשים בבית שהיה שם ברהובה של עיר ואה"כ מברין עליו בבית האבל bei Tur a. a. O. zu einer feststehenden Tatsache gestempelt worden.

[2] Mischna Meg. IV 3 Tosefta Meg. IV 14 (ed. Zuckermandel S. 226).

[3] Tosefta Megilla a. a. O., Megilla 23b und Kethuboth 8b.

[4] S. Raschi a. a. O. Über andere Gesichtspunkte s. S. B. Bamberger in ירנן יצחק zu Isak Giat, שערי שמחה II, S. 42 Note 231.

ist, kann auch angesichts dieser Stellen nicht entschieden werden. Wird sich auch jene Lesung von vornherein als die wahrscheinlichere empfehlen, so darf doch auch hier nicht vergessen werden, daß das Rabbinische, welches die Bezeichnung חבורה hundertfältig anwendet, den Ausdruck חֶבֶר außerhalb der Verbindung חבר עיר, soviel ich sehe, nirgends hat, ebensowenig wie auf der anderen Seite die Bezeichnung עיר חבורת zu finden ist. So ist nicht unmöglich, daß die Auffassung Hais bzw. des Maimonides sich als die richtige erweist. Wie die Gelehrten sich häufig genug der verschiedensten Angelegenheiten angenommen haben[1] und das alte Judentum am wenigsten den weltfremden, nur auf sich selbst und seine engeren Interessen beschränkten Stubengelehrten kennt, so[2] haben gerade sie mehr als andere das Wort des Koheleth VII 2 bestätigt: „Besser ist es in ein Haus der Trauer zu gehen, als in ein Haus des Gastmahls." In Kethuboth a. a. O. hören wir, daß R. Chija bar Abba und sein „Methurgeman" sich anläßlich des Todes seines Schülers am zweiten Trauertage im Trauerhaus einfinden, um den „Segensspruch der Trauernden" zu sprechen, bzw. sprechen zu lassen, Sabbath 152a u. b wird uns mitgeteilt, daß Rab Jehuda anläßlich des Todes eines Ungenannten, der keine „Trauernden" hinterlassen hatte, täglich zehn Leute im Sterbehaus versammelt zum gemeinsamen Gebet. So mag das Wort חבר, das, wie wir gesehen haben, an einigen Stellen zweifellos auf einen einzelnen zu beziehen ist, eine weitere Bedeutung erlangt haben und über sich selbst hinausgewachsen sein.

Nicht ausgeschlossen ist allerdings, daß an den angeführten Semachothstellen ursprünglich überhaupt nicht בחבר עיר gestanden hat, sondern ברחב העיר. Dieser Ausdruck findet sich ja bekanntlich Richter XIX 15 u. 17, Esther IV 6, VI 9 u. 11, Esra X 9. Das würde dann ganz dem ברחבה

[1] S. Moed Katan 6a: שמע מינה צורבא מרבנן דאיבא במתא כל מילי דמתא עלויה דמיא u. a. O.

[2] S. Tosefta Megilla IV, 15: ר' ישמעאל הוה מקדים בית האבל לכותן שני ובני Semachoth XII u. a. O., Nachmanides, Thorath haadam 35b: והוא הנוהג הראשונים שהיו עושין כן. Vgl. auch noch die Bestimmungen über das Begleiten einer Leiche Berachoth 18a, Moed Katan 28b, Kethuboth 17a und b; Tosefta Megilla IV, 16 u. a. O.

Kethuboth 8b u. a. O. entsprechen. Mordechai, Moed Katan III 329 zitiert Semachoth XII in der folgenden Fassung: ואין מברך ברחוב העיר ואין מברין עליהן אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל. Moses Isserles glaubte העיר streichen zu sollen. Der Artikel scheint mir aber schon dafür zu sprechen, daß das Wort hier an seiner Stelle steht. Allerdings würde auch unter dieser Voraussetzung nicht bewiesen sein, daß Mordechai diese Worte so in Semachoth vorgefunden hat. Seine Worte geben ohnehin jene Stelle frei wieder. Unmittelbar vorher heißt es bei Mordechai nach seiner Vorlage: ואין אומרים ברכת אבלים עליהם. Vielleicht wollte Mordechai die von mir hervorgehobene Schwierigkeit, die darin liegt, daß ברכת אבלים und ברכת רחבה ein und dasselbe ist, dadurch mildern, daß er die erste Bezeichnung hier auf den Fall von פנים חדשות bezieht, in welchem von einer ברכה ברחבה im wörtlichen Verstande ja nicht gesprochen werden kann, während er die Worte אין עולין בחבר עיר עליהן von der „Trauermahlzeit auf dem freien Platze“ und zugleich von dem „Segensspruch auf dem freien Platze“ im eigentlichen Sinne sprechen läßt. Das wäre jedenfalls ein Erklärungsversuch, der der Wahrheit mindestens nahekommt und auch jene Hypothesen unnötig macht, die ich in dieser Hinsicht vorgetragen habe[1].

[1] Mordechai a. a. O. Kap. 929 bringt die Stelle Semachoth XI, תניא, באבל רבתי דברים שבין אשה לאיש וכו׳. Gerade die Bestimmung אין עולין בחבר עיר wird aber a. a. O. überhaupt nicht genannt. — Ben Jehuda, Theraurus III, S. 1435 macht auf שו״ת תשב״ץ ב׳ ה׳ aufmerksam: שהסכימו שכל מי שיקדש אשה שלא מדעת חבר עירם וזקני הקהל, wo חבר עיר bedeute: החשוב והנעלה בעיר. Ich habe mir außer den schon genannten Stellen bei den Dezisoren, in welchen חבר עיר eine Einzelperson bezeichnet, noch Bertinoro zu Schekalim III 2 notiert.

Zur talmudischen Auffassung des concursus delictorum

von N. A. Nobel.

Wenn der concursus delictorum, das Zusammentreffen von Verbrechen in derselben Person, sei es durch die Einheit der Handlung, sei es durch die Einheit des verbrecherischen Vorsatzes, sei es auch nur durch die Einheit des verletzten Rechtsgutes oder des verletzten Rechtsträgers, eintritt, so ist dem rechtswissenschaftlichen Denken ein Problem aufgegeben. Die folgende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, einiges darüber darzulegen, ob das talmudische Strafrecht dieses Problem erkennt und wie es sich damit abgefunden hat. Da sich meine bescheidene Arbeit nicht nur an Juristen wendet, sei einleitend in Kürze das Wesen der verschiedenen Möglichkeiten des Zusammenströmens von Verbrechen dargelegt.

Die ungeheure Literatur über diese viel umstrittene Frage von Savigny bis zu den neuesten Lehrbüchern des Strafrechtes und den maßgebenden Kommentaren zu § 73 und § 74 des geltenden Strafrechts zitieren, hieße den Nichtjuristen verwirren, für den Juristen Eulen nach Athen, oder talmudisch und härter ausgedrückt, Stroh nach Aphraima tragen. Eine Ausnahme machen einige Stellen aus den Pandekten. Die nur kasuistische Behandlung, welche die Pandekten unserer Frage zuteil werden lassen, läßt schon in der Methode die außerordentliche Ähnlichkeit mit den talmudischen Pandekten ahnen. Dem Standpunkt der Pandekten wird also etwas größere Ausführlichkeit zukommen.

Wenn dieselbe Rechtsperson durch ein verbrecherisches Eingreifen in ein fremdes Rechtsgut den Tatbestand eines Strafgesetzes wiederholt verwirklicht, ohne daß eine dieser

deliktischen Verwirklichungen eine gesetzmäßige Aburteilung erfahren hätte, so hat sie eine Realkonkurrenz geschaffen, ein reales Zusammentreffen mehrfacher Vergehungen. Das Problem des Zusammentreffens ist aber nur schwach entwickelt, ja steht auf der niedrigsten Stufe rechtlicher Entfaltung, weil die Einheitlichkeit auf der niedrigsten Stufe eines rechtlich gültigen und wirksamen Maßes verbleibt. Bei dem realen Zusammentreffen ist das Zusammentreffen also am wenigsten real, die rechtliche Verschiedenheit des Zusammentreffenden um so realer. Aber selbst bei dieser Konfluenz, die nach der Anschauung und Praxis des geltenden Rechtes dem eigentlichen rechtswissenschaftlichen Problem nicht viel mehr ähnlich sieht als der Rhein in Holland unserm Rhein, haben wir im talmudischen Strafrecht infolge einiger eigenartiggeschichteter talmudischer Rechtsanschauungen, eigenartige rechtliche Ergebnisse. Zur Vergleichung ziehe ich heran l. 7 § 5 D. de accusationibus et inscriptionibus 48,2:

„cum sacrilegium admissum esset in aliqua provincia, deinde in alia minus crimen, divus Pius Pontio Proculo rescripsit, postquam cognoverit de crimine in sua provincia admisso, ut reum in eam privinciam remitteret, ubi sacrilegium admisit.

Das Reskript erörtert einen Fall, in dem Tempelraub und ein minus crimen, wohl ein privatrechtliches, realiter konkurriren. Es gebietet, den Tatbestand des minus crimen festzustellen, den Angeklagten sodann an den Schauplatz des sacrilegium zu transportieren. Die Realkonkurrenz ist mit besonderer Deutlichkeit dadurch gekennzeichnet, daß die beiden Verbrechen an verschiedenen Stätten, sogar in verschiedenen Provinzen sich abspielen, so daß, wie es für die Realkonkurrenz erforderlich, keine Einheitlichkeit weiter zurückbleibt als die Vereinheitlichung des Subjektes, als des Trägers beider Übertretungen und die Unabgeschlossenheit beider Delikte, indem der Vertreter des Rechtes, der Richter, beiden noch nicht seine strafende und sühnende Gewalt hat angedeihen lassen. Der rechtliche Sinn der Vorschrift ut reum in eam provinciam remitteret, ubi sacrilegium admisit wird sich aus der nach Provinzen verschiedenen Artung des sacrilegium und seiner rechtlichen Ahndung ergeben. Immerhin ist anzunehmen, daß das römische

Gesetzbuch diesen Fall darum besonders erörtert, weil hier durch die örtliche Entfernung der Tatstätten ein untrügliches principium divisionis gegeben ist.

Im talmudischen Recht ist für die konkurrierenden Verbrechen ein principium divisionis geschaffen, das dem Richter als klassische Bezeugung für die Getrenntheit der verbrecherischen Handlungen zu dienen berufen ist. Der Talmud verlangt bei strafrechtlichen Handlungen den Beweis dafür, daß die Rechtswidrigkeit tatsächlich als gewollter Erfolg der verbrecherischen Handlung vorschwebte, in der untrüglichen Form einer dem Verbrechen vorausgehenden Verwarnung. Diese bezweckt nicht nur Sicherheit darüber zu schaffen, daß ein ausgesprochener dolus sich der richterlichen Beurteilung darstellt, talmudisch ausgedrückt: להבחין בין שוגג למזיד, sondern, mit der Erweckung des bestimmten Bewußtseins eines direkten dolus (nicht etwa eines nur eventuellen oder generellen dolus) sich noch nicht begnügend, verlangt der Talmud von der Verwarnung, daß sie die Art der Bestrafung dem Verbrecher deutlich benenne, talmudisch ausgedrückt: כדי שיזיר עצמו למיתה. —

Nur in Klammern sei bemerkt, daß diese doppelte Forderung der התראה, der Verwarnung, nicht allgemeingültig ist und nicht als unbedingte Norm talmudischen Rechts angesehen werden kann. Sie vereinfacht sich dort, wo die Persönlichkeit des Verbrechers Gewähr dafür bietet, daß ihm die die vorsätzliche Rechtswidrigkeit bedrohende Strafe bekannt sein wird, oder daß der erforderte dolus bei ihr auch ohne התראה klar ist. Talmudisch ausgedrückt: חבר אין צריך התראה שונא אין צריך התראה

Ein Gesetzkundiger bedarf der Verwarnung nicht, soweit sie eine Rechtsbelehrung in sich schließt. Der Nachweis des dolus wäre wohl auch bei ihm notwendig. Bei wem offenkundige und bekundete Feindseligkeit gegen den Betroffenen vor der verbrecherischen Handlung gegeben ist, für den ist das Vorhandensein des dolus als gegeben anzunehmen. Doch wird die Rechtswohltat der Belehrung als Erfordernis der Bestrafung ihm logischerweise nicht abgesprochen werden können.

Das Ergebnis wäre, daß für realiter konkurrirende Straftaten das talmudische Recht in einer Forderung der Verwarnung, die für jedes einzelne Verbrechen besonders erteilt werden

muß, ein unbedingt fehlerlos wirkendes Mittel hat, um die Vorbedingung der Realkonkurrenz, die Uneinheitlichkeit der Handlungen festzustellen.

Von Realkonkurrenz wird im Talmud häufig auch gehandelt, wenn bei rituellen Vergehungen, bei denen jeder dolus fehlt, sakrale Straferfolge eintreten, die mehr den Charakter der Sühne als den der Strafe tragen müssen. Auch hier, wo das strafrechtliche principium divisionis, die Verwarnung, in Wegfall kommt, sucht der Talmud, um eine Mehrheit von verletzten Sakralgütern real konkurrieren zu lassen, nach einem Grundsatze, der die Mehrheit und das Auseinanderfallen der verschiedenen rituellen Vergehungen bekundet.

Erst wenn feststeht, daß zwei oder mehr Vergehungen nicht unter dem Schutz derselben ignorantia (בהעלם אחד) begangen sind, oder daß sie durch eine getrennt erfolgende Bewußtwerdung נודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני, in getrennte Rechtsgutverletzungen zerfallen, ist eine Kumulation der aufzulegenden Opfer zulässig.

Von besonderem Interesse ist, daß die talmudische Diskussion sich gar nicht genug daran tun kann, zu betonen, wie weitgehend als Bedingung einer Kumulation die Getrenntheit der konkurrierenden Vergehen zu fordern ist. Es wird nämlich lebhaft erörtert, ob die zeitlich auseinanderfallende Bewußtwerdung der Vergehen Genüge biete für die auseinanderfallende rechtlich-sakrale Behandlung. Es taucht die Meinung auf, daß dies auch nicht genüge, sondern hinzutreten müsse die הפרשה d. h. der bereits erfolgte Beginn der sakralen Reinigung für das erste Vergehen. Dann erst sei eine genügende Scheidung der Vergehungen geschaffen, dann erst jede einheitliche Zusammenfassung zerstört, oder juristisch ausgedrückt, dann erst die Vorbedingung einer Realkonkurrenz geschaffen. Nach dieser juristischen Betrachtung folge die Stelle aus Sabbath 71 b, an der diese Erörterungen in gewohnter kasuistischer Form niedergelegt sind: איתמר אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני ר' יוחנן אמר חייב שתים ור"ל אמר איני חייב אלא אחת וכו' א"ל רבינא לרב אשי דאיתידע לי' קודם הפרשה פליגי יבהא פליגי דמר סבר ידיעות מחלקות ומר סבר הפרשות מחלקות אבל לאחר הפרשה מודי ליה ר"ל לר' יוחנן דחייב שתים או דילמא דאיתידע לי' לאחר הפרשה

פליגי ובהא פליגי דמר סבר הפרשת מחלקות ומר סבר כפרות מחלקות אבל קודם הפרשה מודי רבי לי' יוחנן לריש לקיש דאינו חייב אלא אחת, או דילמא בין בזו ובין בזו מחלקת, אמר לי' מסתברא בין בזו בין בזו מחלקת. Es ist also eine noch weitergehende Anschauung vertreten, wonach der Beginn der sakralen Handlung, als welcher הפרשה anzusehen wäre, noch nicht genügte, um den Tatbestand der Realkonkurrenz zu geben. Vielmehr כפרות מחלקות erst die vollkommen abgeschlossene sakrale Sühne würde Vergehung von Vergehung genügend trennen, um חלק חטאות zu schaffen, um die Vergehungen unter den Gesichtspunkt der Realkonkurrenz zu stellen. —

Den talmudischen Erörterungen über die ungleichartige Realkonkurrenz, über Idealkonkurrenz und Gesetzeskonkurrenz sei eine Fortsetzung dieser Arbeit gewidmet. Dabei wird es von besonderem Wert sein zu erkunden, was etwa im Talmud über die wurzelhaften Zusammenhänge der Ideal- und Gesetzeskonkurrenz grundsätzlich ausgesprochen ist.

Drei unbekannte Paraschas aus Bereschit rabba.

Von J. Theodor.

Die drei Paraschas, die hier zum ersten Male veröffentlicht werden, sind Par. 95—97 in Cod. Vat. Ebr. 30[1], die — fremd den Ausgaben und den anderen mir bekannten Hss.[2], wie auch Aruch, Jalkut, dem anonymen Kommentar zu B. r.[3], Raschi und Lekach tob[4], aber in zahlreichen Auszügen in den Kompilationen des Midrasch haggadol (Sp. 687—721) uns vorliegend[5] — wohl einen echten und sehr wichtigen Bestandteil des Bereschit rabba bilden, über dessen letzte Paraschas

[1] Eine alte sehr wertvolle Pergamenthandschrift der Vaticana (V), alte deutsche Quadratschrift, Schriftgröße 16½ × 12½, 193 Blatt, fortlaufend paginiert, aber vielfach defekt; fol. 2a beginnt אבהו וירא אלהים את כל אשר עשה (in Par. 3,7), fol. 9b endet אמר לו בשם יהלא (in Par. 6,9), fol. 10a beginnt ויאמר אלים הדשא (in 17,1); auf fol. 19a folgt auf ומה את מקיים הן האדם היה כאחד ממנו (in 21,5) unmittelbar הוי המעמיקים (24,1); fol. 193b endet die Hs. . . תהא ארוני נקובה לארץ מפני המבול (in 100 2); über eine eigentümliche Versetzung auf fol. 26a ff. in die Parascha ימלט אינקי vgl. Mschr. 39,486 (Die Angabe ebend. „vom J. 1073“ wie Mschr. 37,170 „enthaltend B. r., ת״ב vom J. 1073 und אליה רבה“ beruhte auf einer mir gemachten ungenauen Mitteilung; diese beiden letzteren Werke sind im Cod. Vat. Ebr. 31 von J. 1073 enthalten, nach welchem Friedmann den Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta, Wien 1902, herausgegeben hat. Ich besitze von Cod. Vat. Ebr. 30 eine genaue von mir in Rom kollationierte Abschrift bis Ende Par. 53 und von fol. 81b bis zum Schlusse eine vorzügliche photographische Reproduktion.

[2] Vgl. Mschr. 37,169ff. und das לוח הסימנים in meiner Ausgabe des B. r.; zu den „Hss.“ zähle ich hier nicht die späte jemenitische Hs. (ת), die, wie mein kritischer Apparat zeigt, fast ganz mit den früheren Ausgaben übereinstimmt und vielleicht von einer alten Ausgabe abgeschrieben ist.

[3] Vgl. meinen מאמר על פירוש בראשית רבא in der Lewy-Festschrift, hebr. Teil S. 132 ff.

[4] Vgl. jedoch zu S. 158 Zeile 19.

[5] Der gelehrte Herausgeber der M. hagg. mußte alle diese Stellen, deren Quelle ihm nicht bekannt sein konnte, mit „צ״ע“ notieren.

(von Ende ויגש in den Ausgaben) ein besonderes Schicksal gewaltet haben muß[1], der aber gewiß nicht, wie Zunz[2] vermutete, defekt geblieben ist[3].

In den Ausgaben ist schon Par. 95, deren Text auch die anderen Hss. haben, sehr auffällig. Bereschit rabba, dessen Paraschas mit Proömien mancherlei Art beginnen[4], ist kein Homilien-Midrasch, wie die beiden Pesiktas, die beiden Tanchumas, Vajikra rabba, Debarim rabba u. a., sondern ein Auslegungs-Midrasch, der, wie die tannaitischen Midraschim, den Schrifttext von Vers zu Vers begleitet[5]. Mit Par. 95 (ואת יהודה שלח) bricht die fortschreitende Auslegung ab: die Parascha ist eine Homilie über Gen. 46,28 mit dem messianischen Schluß אמר לו הקב"ה . . אבל לעולם חבא וכו'[6], die wir im Tanchuma vollständiger wiederfinden (Tanchuma ed. Buber ויגש Nr. 9, 10, 12, Tanch. ויגש Nr. 8, 9, 11)[7]: dieser Homilie ist in den anderen Hss. noch die Auslegung zu Gen. 47,2 (ומקצה) beigefügt, auf die in den Agg. noch ein Satz zu Gen. 47.16 folgt (vgl. S. 159, Z. 11). Cod. V hat in Par. 95 einen ganz anderen Text mit der fortlaufenden Auslegung zum ganzen Schriftabschnitt (פ' סתומה und Seder)!

Par. 96 (ויחי יעקב) der Agg., die auch die anderen Hss. haben[8], ist wieder ganz mit Tanchuma übereinstimmend (Tan-

---

[1] Aruch, Jalkut. u. a. kannten auch zum Segen Jacobs nur die Rezension der שיטה חדשה, vgl. w. u. S. 153 Lurja bemerkt schon zu Par. 94,8 בי הנוסחאות בב"ר מפרשיות אחרונות אלו מקוצרות ומשובשות מאד בכ"מ; als ein Zusatz zu dieser Parascha, den wohl auch V hat, erweist sich nach A und anderen Hss. die ganze No. 9; das auffallende Stück ד"א שר המשקים שכחך Ende Par. 88 fehlt auch in V, vgl. Mschr. 38,523.

[2] G.V[1]. S. 256.

[3] Vgl. auch Weiss, Dor III S. 258 ff.

[4] Vgl. Zur Komposition der agadischen Homilien. Mschr. 28,112 ff., 169 ff.; Mschr. 38.5_0; Lerner, Anlagen und Quellen des Bereschit Rabba S 16 ff., 26 ff, 129 ff.; Bloch, Studien zur Aggadah. Mschr. 34,174 ff.; Maybaum, Die ältesten Phasen usw. S. 15 ff.; Bacher, Die Proömien usw. S. 26 ff.; Künstlinger, Die Petichot des Midrasch rabba zu Genesis S. 1 ff.

[5] Vgl. Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus, Mschr. 34,363 f.

[6] Vgl. Mschr. 28,109; 34,425.

[7] Vgl. auch Lerner a. a. O. S. 120, Buber, Einleitung z. Tanch. S. 73.

[8] A und E jedoch nur bis בארצות החיים; das letzte Stück רבינו י"ג שנה fehlt auch in PO[1]O[2]M; schon Lurja verweist zu 96,2 auf Tanchuma אשר כל הפרשה זו הועתקה משם ואינה מן הב"ר כאשר הלשון ניכר.

chuma B. ויחי Nr. 1—6, Tanch. ויחי Nr. 1 bis Nr. 3 gegen Ende)[1]. Cod. V hat auch in dieser Parascha einen ganz anderen Text!

In Par. 97 der Agg. beginnt die Auslegung erst zu Gen. 48,15; es fehlt die Auslegung zu Gen. 48,1—14. Diese Parascha ist Par. 98 in Cod. V, wo Par. 97 die fehlende Auslegung zu Gen. 48,1—14 bietet! Die anderen Hss. haben zum ganzen Schriftabschnitt Gen. 48,1—22 (פ׳ פתוחה und Seder) gar keine Auslegung.

Die drei Paraschas in V zeigen in ihrer Anlage und Ausführung das Gepräge des echten Bereschit rabba. Auch die Sprache ist, wie zum allergrößten Teil in B. r., fast durchweg neuhebräisch[2], an einigen Stellen mit wenigen aramäischen Ausdrücken vermischt[3]; nur in Erzählungen, volkstümlichen Deutungen, sprichwörtlichen Aussprüchen, oft gebrauchten Wendungen usw. ist die Sprache aramäisch oder gemischt aram.-hebräisch[4]. Das für B. r. so charakteristische אתמהא[5] findet sich in seinen beiden Bedeutungen als Fragepartikel und Interjektion[6] auch

---

[1] Aus der vollständigen Homilie in Tanch. B fehlt im Tanchuma der Anfang No. 1 und in B. r. Agg. No. 7 mit dem messianischen Schluß אמר הקב״ה . . אבל לעולם הבא וכו׳.

[2] Die Ansicht in den G.V. S. 176, daß B. r. auch in Bezug auf die Sprache „durchaus mit der jerusalemischen Gemara übereinstimmt", ist nicht zutreffend. Das Verhältnis zwischen dem Hebräischen und Aramäischen im j. T. bedarf noch der Feststellung.

[3] S. 156, Z. 7 (vgl. c. 33,2; S. 304 in meiner Ausgabe); S. 159, Z. 11. 17; S. 169, Z. 9.

[4] S. 157, Z. 15; S. 159, Z. 13; S. 164, Z. 13; S. 165, Z. 2; S. 166, Z. 11; S. 167, Z. 1, 7; S. 168, Z. 4; S. 169, Z. 14. — S. 161, Z. 4. — S. 164, Z. 8. — S. 160, Z. 19; S. 161, Z. 3. 6. 17; S. 162, Z. 1, 8, 12 (כד מטת שעתיה). Man vergleiche damit die Stellen solcher Art B. r. (meine Ausgabe) S. 44 f., 51, 80 ff., 87, 91 ff., 125, 127, 131, 139, 143, 145, 147, 152 ff., 163, 170, 172, 177, 189, 196, 205, 210, 213, 216, 225, 227, 236, 242, 247, 257, 265, 266, 272, 273, 275, 280, 283, 296, 300 ff., 304 ff., 319, 327, 328 ff., 335, 336, 338, 345, 357, 359, 361 ff., 384, 385, 389, 393, 452, 479, 496, 502 f., 511, 513 f., 527, 528, 543, 554, 565, 574, 583, 599, 600, 604, 625, 632, 636, 638, 639; ferner c. 60 (8 u. 9), c. 62 (2), c. 63 (8), c. 64 (10), c. 65 (13, 16, 22) c. 67 (2, 5, 6), c. 68 (12), c. 70 (13, 14, 19), c. 74 (2, 4), c. 75 (5), c. 76 (6, 8), c. 77 (2), c. 78 (1, 6, 11, 12, 15), c. 79 (6, 7), c. 80 (1), c. 81 (3), c. 87 (3), c. 89 (8), c. 91 (3, 7), c. 92 (6), 94 (7) u. a.

[5] Vgl. Bacher, Die exegetische Terminologie II, S. 236.

[6] Vgl. B. r. S. 3, 36, 41, 54, 44, 162, 177, 202, 447 u. a.

in den drei Paraschas[1], ebenso die Formel הדה אמרה, zur Anknüpfung einer These an den Schrifttext[2], הדה הוא für ה״ה[3], ferner עשה in der Bedeutung „sich aufhalten", „verweilen"[4], wie mehrmals im B. r. Acht Stellen in den drei Paraschas[5] sind Wiederholungen aus früheren Paraschas; solche Wiederholungen von einzelnen Sätzen und umfangreichen Stücken, die nach ihrem Inhalt oder den in ihnen gedeuteten Versen aus der Genesis auch in andere Paraschas aufgenommen werden konnten, sind im B. r. überaus zahlreich[6]. Das gleiche Verfahren, dieselben Stellen zu wiederholen, ist schon bei der Redigierung der tannaitischen Midraschim und des Talmuds, insbesondere des j. T., in weitem Umfange angewandt worden[7]. In V ist öfter die wiederholte Stelle gekürzt und mit einem eigentümlichen Ausdruck auf die frühere Stelle verwiesen[8]; sehr bemerkenswert ist, daß bei einer solchen Kürzung in Par. 65 auf die spätere Stelle in einer dieser drei Paraschas verwiesen wird[9], die also der Schreiber des Cod. V nicht etwa später aus einer fremden Quelle ergänzt hat, sondern in seiner Vorlage als echte Paraschas des B. r. vorgefunden haben muß.

Das Verhältnis zum jerusalemischen Talmud in diesen

---

[1] S. 165, Z. 14; S. 167, Z. 18; S. 169, Z. 2; S. 170, Z. 18 (auch zweimal in V. Par. 99) אתמהא, S. 161, Z. 15 אתמן.

[2] S. 159, Z. 5; S. 165, Z. 14, vgl. B. r. S. 87, 484, 505, 530, 548, 573, c. 78,8, c. 98,5 und Bacher a. a. O. S. 45.

[3] S. 159, Z. 8; S. 167, Z. 20; S. 168, Z. 10; S. 169, Z. 4; S. 170, Z. 5; S. 171, Z. 11; oft abgekürzt ה״ח in meiner Ausgabe, vgl. Bacher ebend.

[4] S. 157, Z. 14; S. 160, Z. 11; wie B. r. c. 53, q (S. 564), c. 54,4 (S. 580), c. 54,6 (S. 584, vgl. Anm.), c. 57,4 (S. 615), c. 78,16.

[5] S. 156, Z. 3; S. 157 Z. 10; S. 160, Z. 4; S. 162, Z. 3; S. 165, Z. 6; S. 167, Z. 16; S. 168, Z. 11; S. 171, Z. 1.

[6] Nach meiner Zählung in Par. 1—94 über 120 Stellen, darunter umfangreiche Stücke wie c. 5,1 (S. 32) und c. 28,2; c. 22,5 und c. 34,9 (S. 318); c. 52,5 und c. 74,7; mehrmalige Wiederholungen wie c. 1,14, c. 22,2, c. 53,15; c. 3,2, c. 10,9, c. 12,10, c. 27,1; c. 8,1, c. 21,3, c. 24,2; c. 11 (S. 88 f.), c. 12 (S. 103), c. 82,15; c. 20,6, 45,10, c. 48,20, c. 63,7; c. 25,3, c. 40,3; c. 64,2; c. 32,3, c. 34,2, c. 55,2; c. 50,3, c. 68,8, c. 86,2; c. 50,9, c. 68,12, c. 78,2 usw.

[7] Vgl. Weiss a. a. O. S. 259.

[8] So S. 157, Z. 11, vgl. z. St.

[9] Vgl. zu S. 168, Z. 12.

drei Paraschas ist ganz dasselbe wie im übrigen Midrasch[1]. Schwerlich kann man von den Stellen auf S. 164 und 166f. sagen, daß sie Entlehnungen aus dem j. T. sind, auf dessen stark abweichenden Text in den Anmerkungen hingewiesen ist; man vergleiche nur S. 164, Z. 15 אמרין דהווה דן בנויסה והדן בפניקטה mit נימר כד הוה רחיק או כד הוון מסקין ליה לסדרה im j. T.!

Mit Gewißheit darf man annehmen, daß die drei Paraschas in Midrasch Kohelet benutzt sind[2]. Das Proöm in B. r. Par. 33,2 und das Proöm der ersten der drei Paraschas bilden die ersten zwei Variationen in M. Khl zu 9,14 und 15; das Proöm der zweiten der Paraschas ist daselbst zu Khl. 9,11 aufgenommen. — Für die Erzählung über Chananja b. Chachinai in der Version Vajikra r. Par. 21,8[3] liegt uns vielleicht in V Par. 95 (S. 18) die Quelle vor.

Die drei Paraschas, deren Echtheit man nicht zu bezweifeln braucht, stellen mit Par. 97 der Agg., die auch V (als Par. 98) hat[4], die Verbindung zwischen B. r. Par. 94 und den Auslegungen zu Gen. 49,1ff. (Segen Jacobs) in Par. 98—100 der Agg. her, die — ohne das לישנא אחרינא in Par. 99,5—12 — gleichfalls in V (Par. 99—101) enthalten sind.

Nach Zunz[5] ist an den letzten fünf Kapiteln der B. r. fast alles „anders als in den übrigen Paraschas: die Anfänge, die Ausdrücke, die Darstellung. Nächst Wiederholungen aus Bereschit rabba finden sich doppelte Rezensionen und ein beträchtlicher Teil des Inhalts stimmt mit Tanchuma überein.“ Der Cod. V zeigt uns, daß alle Argumente Zunz' hinfällig sind! Dieser Hs. ist fremd die ganze Par. 96 der Agg. mit dem Anfange ויהי יעקב בארץ מצרים למה פרשה זו סתומה וכו'[6], den Aus-

[1] Vgl. Lerner a. a. O. S. 72 — S. 95; für L. beweisen die von ihm behandelten Stellen mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, daß der echte, von Zusätzen und Glossen freie B. r. vom j. Talmud vollständig unabhängig ist.

[2] Über die Benutzung der Proömien älterer Midraschim im M. Khl. vgl. Mschr. 29, 185 ff.

[3] Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten, 2. Aufl. S. 435.

[4] Vgl. ob. S. 150.

[5] GV. S. 254. — Par. 95 hat Zunz gar nicht in Betrachtung gezogen.

[6] Vgl. G. V. ebend. Anm. a bis e; Zunz notiert die Stellen in B. r. nach der Midraschausg. Frankfurt a. O. 1705, den Jalkut noch der Ausgabe Frankfurt a. O. 1709.

drücken אמרו חכמים (96,4), אמרי רבותינו (96,5), den vielen רבר אחר (96,1 u. 5). der Übersetzung ins Hebräische (96,5): die ganze Parascha ist eine Tanchuma-Homilie, für die V eine ganz andere Parascha hat. — In den Anfängen von Par. 98—101 in V (Agg. 97—100) stehen ganz regelrecht die Schrifttexte vor den Proömialtexten[1], die in den Agg. ausgefallen sind. Die Wiederholungen aus früheren Paraschas sind ja im B. r. ganz gewöhnlich[2]. Die doppelte Rezension in Agg. 99,5—12 fehlt gänzlich in V; sie stimmt, nach dem abweichenden Anfang in Nr. 5, ganz mit Tanchuma ויחי Nr. 9—13 überein[3]; das zweite לישנא אחרינא in Agg. Par. 100,12 u. 13, das gewiß auch V nicht kannte[4], stammt gleichfalls aus Tanchuma (Tanch. B. ויחי Nr. 17 u. 18, Tanch. Nr. 16 u. 17). Sonst finden sich in den vier Paraschas nur wenige Stellen, die ähnlich in Tanchuma vorkommen. Parallelen zwischen den einzelnen Midraschim, auch zwischen B. r. und Tanchuma, sind ja vielfach vorhanden. Nichts hindert, diese Parascha nach ihrer Sprache und dem reichen Inhalt der Auslegungen zum deutungsreichen Schriftabschnitt für echt zu halten, und Par. 100, Nr. 11 Ende (Agg.) ה״ד ויחנטו אותו ויישם בארון במצרים ימי הן ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה ist wohl der echte Schluß des B. r.[5].

Eine andere „eigene Bewandtnis“ hat es mit der שיטה חדשה zum Segen Jacobs[6]: Anfang und Ende — beinahe die Hälfte —

---

[1] In V beginnt Par. 98 (Agg. 97) ויברך את יוסף ויאמר האלהים וגו׳ יראו את י״י, Par. 99 (Agg. 98) קדושים וגו׳ אמי׳ ר׳ עזריה וכו׳, ויקרא יעקב אל בניו וגו׳ אקרא לאלים עליון וכו׳, Par. 100 (Agg. 99) בנימן זאב יטרף וגו׳ למה תרצדון וכו׳, Par. 101 (Agg. 100) ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו וגו׳ דעו כי וכו׳.

[2] Vgl. ob. S. 151; in Par. 97 Agg. ist No. 2 wiederholt aus 30,10; No. 3 aus 20,9; No. 4 Ende aus 6,9 u. 84,11; No. 6 Ende aus 80,10; die mit וכו׳ gekürzten Stellen sind in V Par. 98 vollständig wiedergegeben; solche Kürzungen haben die Agg. auch Par. 24,6, 80,5; 90,4, wie auch die Hss. (vgl. meine Ausgabe S. 103, 236, 356, 496), j. Talmud (vgl. Mebo 136b, 142a), b. Talm. (vgl. Beza 10a); für א״ר יוסי בר חלפתא in No. 3 hat V richtig אמי׳ ר׳ יסא, vgl. Par. 20 (S. 192) und Mebo 100a.

[3] Aus Tanchuma (Jelamdenu) — No. 9 — zitiert auch Ar. s. v. מכר und Kimchi מכירין an, vgl. Raschi zu Gen. 49,5 und G. V. S. 255 Anm. c.

[4] Was sich leider bei dem defekten Schluß der Hs. nicht mehr feststellen läßt.

[5] Vgl. Weiss a. a. O. S. 260.

[6] שיטה חדשה לבראשית רבה על ברכת יעקב אבינו לבנינו Venedig 1602, Hamburg

stammen aus Tanchuma-Homilien über die Sedarim Gen. 49,1 und 49,27[1] (vgl. Tanchuma ed. Buber ויחי Nr. 8—11, Tanchuma Nr. 8 und Tanch. B. Nr. 13, 15 Ende, 16 Ende, 17, 18 und Tanch. Nr. 14 Anf., 15 Ende, 16, 17) und in der Mitte lange Variationen über Gen. 49,8 יהודה אתה יודוך[2], ferner Auslegungen zu vv. 8—10[3], 13, 14, 17, 19—22 (zusammen eine halbe Spalte in der Wiln. Ausg.), in denen besonders die Kürze auffällt, mit der Josef bedacht ist (vgl. B. r. Par. 98, Nr. 18—20). Merkwürdigerweise kennen Aruch und Jalkut nur die שיטה חדשה, wie auch die anderen Hss. den Text der ש"ח haben![4]

Zunz schreibt dem 11. und 12. Jahrhundert „die Zusammenstellung und Ausstattung der jetzt vorhandenen Hagadas zu Vaichi zu, in welchen die Bestandteile des echten Bereschit rabba, wenn dieser überhaupt nicht defekt geblieben, nur in geringer

1782 (s. GV. S. 254), auch im Jellinek, Bet ha-Midrasch II, S. 72—82 und in der Wilnaer Midraschausgabe. Wie schon der Titel besagt, beginnt die ש"ח zu Gen. 49,1; ungenau bei Zunz ebend. „zu der Parascha Vaichi" und S. 255 Anm. b „dahingegen scheinen Raschi (s. Gen. 47,28 und „dessen" Kommentar zu B. r. c. 97 [l. c. 96], Jalkut (Gen. 48 c etc.) ... auch unsere Rezension als B. r. anzuerkennen". Raschi a. a. O. fließt aus B. r. c. 96, ebenso ist in Jalkut § 156 Br. r. c. 96 exzerpiert, und diese Parascha findet sich auch in den Hss., die zum Segen Jacobs die ש"ח haben; Jalkut § 157 Anf. ist ein Exzerpt aus B. r. c. 20, vgl. Mschr. 39,489.

[1] Vgl. Mschr. 34,467.

[2] Nach Zunz ebend. S. 256 Anm. a berechtigen die Menge von Vergleichungen, die Zahlen-Allegorien usw. und eine Angabe in Pugio fidei, daß eine der ש"ח angehörige Stelle ein Auszug aus einer Stelle des größeren Werkes des R. Moses haddarschan sei, zu der Annahme, daß dieser berühmte Hagadist Verfasser des ganzen ersten Midrasch יהודה sei, vgl. auch GV. S. 289; nach ebend. S. 291 Anm. c wird auch eine Stelle, die sich am Schluß der Auslegungen zu יהודה אתה וכו' befindet, auf R. Moses hadd. zurückgeführt, wodurch „die Vermutung, daß jene שיטה teils in dem Werke dieses Hagadisten sich befunden, teils von ihm ausgegangen sei, neue Bestätigung erhält". Da Anfang und Ende der ש"ח aus Tanch.-Homilien entlehnt sind, so kann sich diese Vermutung nur auf die Einfügung des mittleren Teils in die ש"ח beziehen; derselbe ist in Jalkut § 158, 159, 160, 161 exzerpiert und im פירוש ב"ר (in der ed. pr. zu c. 98) kommentiert, vgl. auch Lekach tob zu Gen. 49,8 ff.

[3] In den Ausgaben der ש"ח fehlt der Passus zu עד כי יבא שילה וכו', den die Hss. haben, vgl. auch Jalkut § 160 und Jalk. Machiri zu Jesaia 18,7.

[4] Vgl. Mschr. 39,441 u. 488.

Anzahl vorhanden sind[1]". Den nach Hss. berichtigten Text der ש"ח wird meine Ausgabe bieten; das Urteil über Echtheit und Alter der Par. 97, 98, 99, Nr. 1—4, 100, Nr. 1—11 (V Par. 98—101) wird jetzt anders lauten müssen.

Ein Rätsel bleibt es, daß diese Paraschas, wie die drei Paraschas in V 95—97, die erst im Midrasch Haggadol wieder auftauchten, Aruch und Jalkut und so vielen auch alten Hss. fremd geblieben sind. Ein günstiges Schicksal ließ mich die drei Paraschas wieder entdecken, die ich als eine gewiß willkommene Gabe dem Jubilar und allen Midraschfreunden überreiche.

Bei dem Abdruck der drei Paraschas habe ich nur wenige notwendige Emendationen vorgenommen. Die Orthographie in V ist vielfach dieselbe wie in der Hs. A, die meiner Ausgabe des B. r. zugrunde liegt[2].

---

[1] GV. S. 256.

[2] Vgl. Mschr. 37,207 ff.; öfter in V ה als suff. 3 pers. sg. masc. wie גרמה, לה (mehrmals, S. 162 Z. 9 לֵה), קודה, vgl. B. r. S. 566 Komm.; אימי, wie oft איסי in A, vgl. Mebo 63a, 100a.

בראשית רבא כי״ו פרשה צ״ה — צ״ז

מאת

יהודה טהעאדאר

פרש׳ צד

מו כח) א[**ואת יהודה**] 1עיר קטנה וגו׳ (קהלת ט יד) עיר קטנה זו מצרים, ואנשים בה מעט אילו עשרת השבטים, ובא אליה מלך גדול וס׳ או׳ (שם שם) זה יוסף, ובנה עליה מצודים גדולים (שם שם) אילו 2שלש גזירות שגזר שלא יכנס לה עבד ושלא יכנס אדם בשני חמורים2 ושלא יכנס אדם עד שיהיה כיחב (שם) שם אביו ושם זקניו, ומצא בה איש מסכן וחכם (שם שם טו) זה יהודה, ומלט הוא את העיר בחכמתו (שם שם) שאמ׳ ישב נא עבדך וגו׳ (בראשית מד לג), ואדם לא זכר וגו׳ (קהלת שם שם) 3אתון לית אתון מנהרין לה אנה מנהר לה ואת יהודה שלח וגו׳:

3**ברזל בברזל יחד** (משלי כז יז) ברזל בברזל יחד זה יהודה ויוסף, 4ואיש יחד פני רעהו (שם שם) שנתיחדה עליו שבינה ואת יהודה שלח לפניו וגו׳:

5**מה כת׳ למעלה מן העניין** כל הנפש הבאה וגו׳ (בראשית מו כו) ותמר ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף אלא מיכן שהמלך שקול כנגד הכל, אמ׳ ר׳ ברכיה וזאת הברכה (דברים לג א) וזאת ליהודה (שם שם ז) אלא מיכן שהמלך שקול כנגד הכל, אמ׳ ר׳ יצחק אתם תהיו לעבר אחד ואני וגו׳ (ש״א יד מ) אלא מיכן שהמלך שקול כנגד הכל:

לפניו לזה שהוא עתיד ליטול מלכות לפניו: שור אם טרף ארי בא ומציל, ארי אם טרף אין שור בא ומציל, 6יהודה ויוסף יטול יוסף שהוא לשעה ואחרכך יהודה שהוא לעולם, זאב אם יטרף ארי בא ומציל, ארי אם יטרף אין זאב

---

1 מה״ג עמ׳ 687, ועי׳ ב״ר פל״ג צד 303, מדרש קהלת פ׳ עיר קטנה, מדרש קהלת מ״ב שם (מדרש זוטא עד 125), תנחומא מ״ב ויגש סי׳ א׳, אגדת בראשית פע״ט (פע״ה): 2 ב״ר פצ״א סי׳ ג׳ ועי׳ תנחומא מ״ב מקץ סי׳ י״ז: 3 מה״ג שם ועי״ש: 4 עי׳ ב״ר פס״ט סי׳ ב׳:

א כן הוש״ם בכי״ו בכתיבה אהרת: ב בב״ר פצ״א נוסף בדפוסי ושל״א יו״כו המרים תבואה ממקום למקום, וזה ליתא גם שם בכי״ל ובי״ן, ובשני הכ״י הגי׳ שם עד שיכתוב שם אביו וכו׳: ג במה״ג אמ׳ הקב״ה לשבטים אתון לא אדכרתוניה אנא מדכר ליה ואת יהודה וגו׳ ועי׳ בב״ר צד 304 ובה״נ ומ״ש שם: ד סגנון זה מה כת׳ למעלה מן העניין כמו בב״ר פל״ט צד 369 ועי׳ במ״י שם: ה יהודה נמשל בארי גור אריה יהודה ויוסף נמשל בשורבבור שורו הדר לו ובנימין נמשל בזאב בנימין זאב יטרף ועי׳ הדרשות בב״ר פצ״ה סי׳ א׳ פצ״ט סי׳ ב׳ ובתנחומא מ״ב ויגש סי׳ ט׳ ויחי סי׳ י״ג ובתנחומא ויגש סי׳ ה׳ ויחי סי׳ י״ד ובאג״ב שם:

בא ומציל. יהודה [א]ובנימן יטול בנימן שהוא לשעה ואחרכך יהודה שהוא לעולם, שלו ובית העולמים תיטול שלו [ב]שהיא לשעה ואחרכך בית העולמים שהוא לעולם, ישראל ואומות העולם יטלו אומות העולם שהן לשעה ואחרכך ישראל שהן לעולם, העולם הזה והעולם הבא יטול העולם הזה שהוא לשעה ואחרכך יטול העולם הבא שהוא לעולם:

להורות לפניו [1]ר׳ חננה בריה דר׳ אחא ור׳ חמא ביר׳ חנינה [ג]חד אמ׳ להתקין לו בית דירה וחרנה אמ׳ להתקין לו בית וועד להורות לפניו:

גשנה זו שהיא קלה ופירותיה גסים, אמ׳ ר׳ יהושע בן לוי דומים לפירות[ד] צניבריי:

כט) **ויאסר יוסף מרכבתו וגו׳** [2]אמ׳ ר׳ שמעון בן יוחיי אהבה מקלקלת את השורה [ה]גרשה דכבת וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו עד מטי אריק חרבי תורי׳ ידי:

ל) **ויאמר ישראל אל יוסף אמותה הפעם** [3]חנניה בן חכיניי ור׳ שמעון בן יוחיי הלכו ללמד תורה אצל ר׳ עקיבה בבני ברק [ו]ועשו שם שלש עשרה שנה, ר׳ שמעון בן יוחיי הוה משלח כתבין לבייתיה והוה ידע מה בבייתיה, חנניה בן חכיניי לא הוה משלח כתבין לבייתיה ולא הוה ידע מה בבייתיה, שלחה אשתו ואמרה לו בתך בגרה בא והשיאה, צפה ר׳ עקיבה ברוח הקודש אמ׳ כל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה, [ז]מה עבד, אזל למליתה

---

[1] מה״ג עמו׳ 688, ועי׳ ב״ר פצ״ה סי׳ ג׳, תנחומא מ״ב ויגש סי׳ י״ב, תנחומא שם סי׳ י״א:
[2] ב״ר פנ״ו צד 592: [3] עי׳ וי״ר פכ״א סי׳ ה׳, (פסיקתא קע״ו ב׳), כתובות ס״ב ב׳:

א וכ״ה לקמן צד 169 מן דמר בנימן ועי׳ בב״ר פכ״ח צד 264 ובמ״י שם וצד 338: ב בכי״ו שהוא: ג במה״ג הועתק מהו להורת ר׳ הנינה אומ׳ להתקין וכו׳ ור׳ חמא אומ׳ להתקין לו בית ועד לתורה, ובב״ר פצ״ה הגי׳ הנכונה בכי״ל מהו להורות אמ׳ ר׳ נחמיה להתקין לו בית תלמוד שיהא מורא וכו׳ שיהו השבטים קורין בו את התורה תדע לך וכו׳ ועי׳ בתנחומא מ״ב שם: ד בב״ר פצ״ט סי׳ ט״ז בכי״ו מכנרת וכו׳ ר׳ לעזר אמ׳ גניסר ר׳ שמואל בר נחמן אמ׳ בית ירח ר׳ יודה ביר׳ סימון אמ׳ צנבריי ובית ירח וכו׳ ועי׳ ירוש׳ מגילה פ״א ע׳ א׳ ומגילה ו׳ א׳ ועי״ע נייבויער צד 215, ובספרי דברים פי׳ שנ״ה דרשו ומלא ברכת ה׳ זו בקעת גינוסר ועי׳ ברכות מ״ד א׳ פסחים ה׳ ב׳: ה הכותב כי״ו קטע ורמז אל המאמר בפנ״ו המתחיל וישכם אברהם וכו׳ ומסיים אריק חרבי וכו׳, וכן הרמזים בכי״ו שציינתי במ״י צד 39 גרשה דראשה וכו׳ עד מטי וכו׳ ובמ״י צד 43 שאר קוטעה דכבת וכו׳ ועי״ע במ״י צד 154 צד 576 צד 580 וצד 626 ועי׳ גם בהערותי לקמן צד 168, ובאותו סגנון הרמזים בירוש׳ מכות פ״ב ל״א ד׳ מה כתיב וידבר אלהים וכו׳ גרש״ה, נזיר פ״א נ״א א׳ גר״ש ראש״ה וכו׳ ע״ד דמטי׳, יומא פ״ג מ״א א׳ פ״ח מ״ה א׳ וכתובות פ״ד כ״ח ד׳ גר״ש וכו׳ ועי׳ במבה״י ל״ז א׳ קמ״ב א׳: ו ושהו כמו שהגי׳ בוי״ר, וכן לקמן צד 160 שו׳ 11 ורבינו עשה וכו׳ ועי׳ בב״ר פנ״ג צד 564 ובמ״י שם: ז מה עשה הלך למקום ששואבין שם מים שמע קולן של השואבות אומרות בת הכיניי מלאי כדך ועלי לך הלכה והוא הלך אחריה עד שנכנסה לביתו לא הספיקה וכו׳, ובוי״ר שם בדפ״ר וד״ו קם נסב רשותא ואזל וכו׳ ויתב ליה על מלויתהון דנשיא שמע קלהן דטלייתא אמרן בת הנינא מלוי קולתיך וכליק לך מה עשה הלך אחריה עד שנכנסה לתוך ביתו נכנס אחריה פתאום לא הספיקה אשתו לראותן עד שיצתה נשמתה אמר לפניו רבש״ע ענייה זו זו שכרה לאחר י״ג שנה שהמתינה לי באותה שעה הזרה נפשה לגופה, ובכי״ו כתוב אזלה והגהתי אזל למליתה, ובגליון הוגה למלוייתא, ואולי צ״ל קלהן דמלייתה כמו שמתורגם השואבות (בראשית כ״ד י״א)

שמע קלהן דמלויתיה אמרן בתי שלחבינני מלי קולתיך וסוק ליך, הוית מהלכה והוא מהלך בתרה עד זמן דעלת לבייתיה, לא הספיקה ביתו לראיתו עד שיצאת נשמתה, ואית דאמרין חזרת: [1]אמ' ר' שמעון בן יוחי שלשה דברין הקב"ה שונאן ואני איני אוהבן ואילו הן האוחז באמתו ומשתין והמשמש מטתו ערום והאומר דברים שבינו לבין אשתו בפרהסיא, ויש אומ' אף הנכנס לביתו פתאום קל וחומר לביתו שלחבירו, ר' יוחנן כד הוה סלק לבייתיה דר' חנינה הוה אמכעבע שכן ישראל א"מ' ליוסף [אמותה הפעם] [2]ראוי הייתי למות באותה הפעם אילולי ששלחתה ואמרתה לי כי עודך חי:

מז ב) ומקצה אחיו וגו' אמ' ר' יהושע ביר' נחמיה [3]הן הן שניתפרשו[ג] במשנה תורה:

ו) **ארץ מצרים לפניך היא** [4]אמ' ר' אחוא ביר' זעורה מה החזרין הללו החילתן מתוך וסופן מר כך היו מצריים לישראל תחילתן מתוק וסופן מר, תחילתן מהיכן ארץ מצר' לפניך היא וסופן מר וימררו את חייהם וגו' (שמות א יד):

ז-ט) **ויבא יוסף את יעקב אביו וגו' [ויברך יעקב את פרעה]** [5]מה ברכה בירכו, אמ' ר' יהושע בן קרחה יתוספון משניתיי על שניתיך, [6]אמ' ר' שמעון בן יוחי יעלה [ד]נילוס לרגלי וישקה את כל ארץ מצרים: [7]היה שם עוג באיתה השעה אמרו לו לא הייתה או' [8]אברהם פרדה עקרה הוא ואינו מוליד והרי בן בנו [ה]בשבעים, אמ' להם אברהם עצמי הוא שהיה [ה]בלכטר פניו דומה

---

[1] עי' ויי"ר שם, נדה ט"ז ב': [2] מה"ג עמו' 691: [3] עי' ספרי וזאת הברכה פי' שנ"ר שנ"ה, בבא קמא צ"ב א', ועי"ע ב"ר פצ"ה סי' ג': [4] מה"ג עמו' 692, ועי' ירוש' פסחים פ"ב כ"ט ג': [5] מה"ג שם: [6] עי' תה"י א', תנחומא מ"ב ותנחומא נשא סי' כ"ו, במ"ר פי"ב סי' ב': [7] מה"ג שם: [8] ב"ר פנ"ג צד 565, דב"ר פ"א סי' כ"ה:

מלייתא או דטלייתא כמו שהגי' בויי"ר, ובכתובות הסיפור בסגנון אחר, ושם אזל יתיב אגודא דנהרא שמע להההיא רביתא דהוו קרו לה בת הכינאי וכו' מלי קולתיך ותא ניזיל וכו' אזל בתרה הוה יתיבא דביתהו וכו' חזיתיה וכו' פרח רוחה אמר לפניו וכו', ונגונה הגי' בכי"ו הנניה ב"ה שלא היה נסמך ועי' בב"ר פי"ו צד 152 ובמ"י שם: א היכך בגרונו, ובויי"ר שם הגי' לפנינו ר' יוחנן כד הוה סליק למשאל שלמיה דר"ה הוה מבעבע על שום ונשמע קולו ועי' בערוך ובעמ"ל ע' כעכע, ובמה"ג עמו' 689 הועתק מויי"ר הוה מעכעך: ב בגליון כי"ו נוסף בכפילה והוא בשיטת הספרי שם שמונה זבולון גד דן נפתלי ואשר שנכפלו שמותם בברכת משה במשנה הורה שהם היו שלקה יוסף והציגם לפני פרעה ועיי"ש ובב"ק שם, ואיפכא בב"ר שם בדפוסי (וגם בכי"ל וכי"פ וכי"ה וכי"א א' וב') שלקה ראובן שמעון לוי יששכר ובנימין שלא כפל משה שמותם כשברכן, וכן הובאה האגדה מב"ר ברש"י עה"ת ובתוספות ב"ק שם ובילקוט ר' קנ"ג ועי' גם בילק"ט: ג בתנחומא מ"ב ותנחומא נשא שם איהא א"ר ברכיה הכהן ברבי (ברכיה ברבי) האנוש מאלוה וכו' יעקב (יעקב אבינו) כשהלך אצל פרעה לא יצא מאצלו עד שברכו ומה (ומה ברכה) ברכו א"ל יעלה נילוס לרגלו שיעלה נילוס ברגלו) מנין שנאמר ויברך יעקב ועי' בבמ"ר שם, וגם ברש"י עה"ת הובא הדרש בשם תנחומא ועיי"ע בתרי"א וב"ק ט"ו ושכל טוב: ד במה"ג משבעים נפש: ה χαρακτήρ, וכן הוראת המלה בכתיבה המורגלת בלטר קלסתר (וכן במה"ג קלסתר פניו) כמו שכתב לנכון באכער באגה"א ח"ב צד 344, ולכתיבת כלכטר דומה כלקטירין (χαρακτήριον) ועי' קרוים צד 291, והדרש גם בילק"ט מה ראה פרעה לשאול ליעקב כמה ימי שני חייך לפי שהיה איקונין של יעקב אבינו דומה לאברהם אבינו וכסבור היה שהוא אברהם ועי' בשכל טוב ועי"ע בב"ר פ"מ צד 393 פנ"ג צד 561 ופנ"ט צד 636:

לו, התחיל שיאלי שאילות אמ' לי בן כמה שנים את ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני וגו': מעט ורעים [1]אמ' ר' אבא בר כהנא [א]ביני לבינך קטנתי (בראשית לב יא), ביני לבין אחרים מעט ורעים, אמ' ר' שמעון בן יוחי [ב]לפי שקרא הגיר בשלושים ושלש תיבות לפיכך נמנע מחיין שלשים ושלש שנה:

יב) **ויכלכל יוסף את אביו** וגו' [**לחם לפי הטף**] [2]הדה אמרה שהטף[ג] מבזבז חומיש:

יג) **ולחם אין בכל הארץ** וגו' [**ותלה ארץ מצרים**][3] הדה היא[ד] אתלעת:

יד) **וילקט יוסף את כל הכסף** וגו' [4]הדה היא איש אמונות רב ברכות (משלי כח כ):

טו טז) **ויתם הכסף מארץ מצרים** וגו' **ויאמר יוסף הבו מקניכם** וגו' ר' יצחק אמ' הביאו מקניכם, [5]הסום [ה]לית לקובליו וקלף ביצלה:

יז יח) **ויביאו את מקניהם אל יוסף** וגו' **ותתם השנה ההיא** וגו' [**לא נשאר לפני אדני בלתי אם גויתנו ואדמתנו**] [6]הוה חד מנהזן גבל [ו]אדמדמני וטאיש גרמיה ואתי וקאים לה קומוי ויאמר לה חמויתני חמית בייתי:

כא) **ואת העם העביר אותו** וגו' תני ר' שמעון בן יוחי מה לי לדרוש ולומר ואת העם העביר אותו לערים [7]אלא [ז]שלא יהו מונים את ישראל ואומ' להם לא אומה שלגילים אתם ושלמטלטלים לפיכך הוה נסב מן הכה ויהב הכה נסב מן הכה ויהב הכה:

כב) **רק אדמת הכהנים לא קנה** וגו' אמ' ר' אבא בר כהנא [ח]פטריקון שלהם קנה, מה שקנו לעצמן לא קנה:

כג כד) **ויאמר יוסף אל העם הן קניתי** וגו' **והיה בתבואת** וגו' ר' יהושע

---

[1] עי' ב"ר פע"ו כי ה': [2] מה"ג עמו' 693: [3] עי' מה"ג עמו' 694: [4] מה"ג שם: [5] עי' ב"ר סוף פצ"ה: [6] מה"ג עמו' 695: [7] עי' תר"י א' וב', חולין ס' ב':

[א] כמאמר ראב"ב בב"ר פע"ו קטנתי וכו' איני כדאי: [ב] נר' שזהו המאמר שמפרש במדרש אגדה הוצ' רש"ב ריש ויחי שבע עשרה שנה ולמה נחכרו משנותיו של יעקב ל"ג שנים (שהיו ימי שני חיין קמ"ז שנה ויצחק חיה ק"פ שנה) על שדבר בלפי מעלה וכו' לפי שבשעה ששאלו פרעה כמה ימי שני חייך ויאמר יעקב וכו' מעט ורעים ומנין התיבות (ר"ל מן ויאמר פרעה אל יעקב כמה וכו' עד בימי מגוריהם) הם שלשה ושלשים תיבות: [ג] במה"ג לחם לפי הטף שהוא מבזבז יותר ממה שהוא אוכל וכו', ואולי מבזבז חומש שגירא דלישנא היא ועי' בתובות נ' א': [ד] ב"ה בביו"ו, ובמה"ג שם ותלה וכו' שנתיגעה ברעב כמה דאת אמ' כי עתה תבוא אליך ותלא: [ה] מאמר זה נמצא גם בהוספת הדפוסי בב"ר סוף פצ"ה, והגי' שם הסום לקבלי וקלף בצליא (וניתוספו שם שני פירושים זרים), ואולי טעם המאמר הסום לנגדי והוא מגלה הנסתר בלו' אף אם אפס כסף הרי הסוסים שלכם לפני, ולכן נאמר בפסוק שלאחריו ויתן להם יוסף לחם בסוסים וכו', והמליצה קלף בצליא במו בב"ר פפ"ב סי' י"ב בביו"ו כי אני חשפתי את עשו וכו' קלפית בצליה וכו' (ועי' במ"ח חלק ל"ט צד 434 ועי"ע פירוש היפ"ת שהובא ביד"מ), וכאן בביו"ו הסוס לית לקובליו בהמיה וצ"ע: [ו] בביו"ו אדמני והוגה בגליון אדמדמני ועי' בב"ר פל"ד צד 327, ודרשו אדמתנו לשון נופל על לשון אדמדמני, ובמה"ג הוה חד וכו' גבול עפרא וטמיש (וצ"ל וטאיש) גרמיה ואתא וקם ליה קומוי יוסף ואמ' ליה מרי מלכא חמי יתי חמי חקלי גויתנו ואדמתנו: [ז] וכן הלשון שלא יהו וכו' בב"ר פ"א צד 4, ובמה"ג הועתק מחולין שב ועי"ש וברש"י עה"ת ובלק"ט: [ח] πατρικόν ועי' בב"ר פמ"ט צד 499:

דסכנין בשם ר' לוי פרעה אין לו כלום בעולם והוא או' והיה בתבואת [ונתתם חמישית לפרעה] וגו' אבל הקב"ה שהכל שלו אינו אומ' לך שתפרוש לו אלא אחד מעשרה:

כה) **ויאמרו החייתנו וגו'** [1] ר' אבא בר כהנא אמ' כפפן למול, אמ' ר' שמואל בר נחמן חייתנו אין כת' אלא החייתני נתתה לנו חיים בעולם הזה וחיים בעולם הבא:

כו כז) **וישם אותה יוסף וגו' וישב ישראל בארץ מצרים וגו'** הכה אתמר ויאחזו בה ולהלן אתמר אשר אני נותן לכם לאחזה (ויקרא יד לד) אלא [א]כן ארעה צרתון למגבי שטרה מינהון לפיכך הוא או ויאחזו בה ברם להלן אשר אני נותן לכם לאחזה אם זכיתם לאחזה ואם לאו אתם גולים ממנה:

כח) **ויחי יעקב בארץ מצר' שבע עשרה שנה** [2] ורבינו [ב] עשה בציפורין שבע עשרה שנה וקרא על גרמה הדן פסוקה ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה ויחי יהודה בציפורים שבע עשרה:

פרש' צו

מז כט) ויקרבו ימי ישראל [3] שבתי וראה תחת השמש [כי לא לקלים המרוץ] וגו' (קהלת ט יא) [ג] ויש לך ללמד מעשאל ועשאל קל ברגליו (ש"ב ב יט) כד מטת שעתיה מהוא אמ' ויכהו אבנר באחרי החנית אל החמש (שם שם כג), ולא לגבורים המלחמה (קהלת שם שם) יש לך ללמד מאבנר, אמ' ר' יהודה ביר' סימון נח היה לו לאדם להזיז ביתל שהוא בנוי שש אמות על שש אמות ולא להזיז אחד מאבריו שלאבנר, כד [ד] מטת שעתיה מהוא או

---

[1] ב"ר סוף פ"צ: [2] מה"ג עמו' 702, ועי' ירוש' כלאים פ"ט ל"ב ב' כתובות פי"ב ל"ה א', ב"ר סוף פצ"ו, תנחומא מ"ב ויחי סי' ו', תנחומא שם סי' ג': [3] מה"ג צד 698, ועי' מדרש קהלת פ' שבתי וראה, מדר' קהלת מ"ב שם (מדרש זוטא צד 123), תנחומא ואתחנן סי' ב':

א נר' שצ"ל צדתון ודרשו ויאחזו בה היו נאחזים בה כאן הארץ צדתן לגבות שטר חוב מהם וצ"ע:
ב עי' לעיל צד 137 שו' 14, ובמה"ג עבד שרי וכו' והוי קורי על נפשיה ויחי יהודה וכו', ובירושלמי הוה יתיב ליה וכו' וקרא על גרמיה וכו' ויחי יהודה וכו', ובב"ר ובתנחומא בחיין היה דר וכו' והיה קורא (וקרא) על עצמו ויחי וכו' וחיה יהודה וכו', ובגליון כי"ן נוסף בכתיבה אחרת ולמה הפרשה הזאת סתומה מכל הפרשיות שבתורה אלא בין שנפטר יעקב התחיל שעבוד מצרים על ישר' ד"א למה היא סתומה מפני שביקש יעקב לגלות את הקץ ונסתתם ממנו ד"א למה היא סתומה מפני ששתם ממנו כל צרות שבעולם ועי' בב"ר ובתנחומא מ"ב ריש פ' ויחי ועי"ע בילקוט ר' קנ"ר וברש"י עה"ת ולק"ט ומדרש אגדה הוצ' רש"ב, ומשום שפרשה זו סתומה וראש הפסוק ויחי וכו' דבק וסמוך עם סוף הפרשה שלפניה נסדר כאן המאמר ויחי יעקב וכו' ורבינו וכו' בסוף פצ"ה ועי' בהערות רש"ב בתנחומא שם אות א':
ג במדרש קהלת שתי השיטות שבתי וראה וכו' כי לא לקלים המרוץ זה אבינו יעקב אתמול וכו' היום וכו' ד"א כי לא לקלים וכו' זה עשאל שנאמר ועשאל קל וכו' אתמול ועשאל (כ"ה בדפ"ר וד"ו וכן עשאל בכי"ן) וכו' ועוד שם השיטה ד"א כי לא לקלים המרוץ זה משה אתמול טס ברקיע וכו' והיום וכו', ונכונה כאן השיטה ד"א וכו' זה יעקב וכו' בסוף הפתיחה כסגנון הפתיחות בב"ר, ובמה"ג ניתוספה השיטה ד"א וכו' זה משה וכו' באמצע הפתיחה ועוד שם הוספות רבות ועי' כל השינויים שם ובמדרש קהלת ובמ' קהלת מ"ב ובתנחומא ואתחנן שם: ד בכי"ו כאן מטא, ולנכון מטת במה"ג, ובמ' קהלת מ"ב מטא בכל הענין:

הכמות נבל ימות אבנר (ש"ב ג לג), וגם לא לחכמים לחם (קהלת שם שם) יש לך ללמד משלמה ויהי לחם שלמה[א] וגו' עשרה בקר וגו' (מ"א ה ב ג), כד מטת שעתיה מהיא או' זה היה חלקי מכל עמלי (קהלת ב י), ומהוא וזה היה חלקי מכל עמלי [1]מן דמר קופתיה ומן דמר קודה ומן דמר [ב]קשרתיה, וגם לא לנבונים עושר (שם ט יא) יש לך ללמד מאיוב ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן וגו' (איוב א ג) כד מטת שעתיה מהיא או' חנוני חנוני אתם רעיי (שם יט כא), וגם לא ליודעים חן (קהלת שם שם) זה יהושע, אמ' ר' אחווא בירי' זעירא שני דברים אמ' יהישע לפני משה רבו [ג]ולא נגמלו חסד בפניו, א' בשעה שאמ' לי אדני משה כלאם (במדבר יא כח) [ד]אמ' לו משה יהושע מה את סבור טו שאני מקנא בך, הלוזי כל ישראל ביוצא בך ומי יתן כל עם י"י וגו' (שם שם כט), בשעה שאמ' לו קול מלחמה במחנה (שמות לב יז) אמ' לו משה יהושע אדם שהוא עתיד לנהוג סדרה על ששים רבוא אינו יודע לבחן בין קול לקול, אין קול ענות גבורה (שם שם יח) הכד"ת והיה כאשר ירים משה ידו [וגבר ישראל] וגו' (שם יז יא), אין קול ענות חלושה (שם לב יח) הכד"ת ויחלש יהושע את עמלק וגו' (שם יז יג) [ה]אתמהן קול ענות אנכי שומע (שם לב יח) אמ' ר' יוסי קול קילוס לעבודה זרא אנכי שומע: ד"א כי לא לקלים המרוץ זה יעקב, אתמיל ויצא יעקב מבא' שבע (בראשית כח י) וכד מטת שעתיה מה הוא או' וישאו בני ישראל את יעקב אביהן (שם מו ה) בגופן אפילו [ו]בלכתיקה לא יכול להיטען, ולא לגיבורים המל' זה יעקב, אתמיל ויגש יעקב ויגל (שם כט י) [2]אמ' ר' יוחנן כזה שהוא מעביר את הפקק מעל גבי הצלוחית, כד מטת שעתיה מהוא א' [ז]וישאו בני ישראל בגופן אפילו בלכתיקה לא יכול להיטען,

---

[1] עי' יהוש' סנהדרין פ"ב כ' ג', גיטין ס"ח ב', סנהדרין כ' ב', מדרש קהלת פ' וזה היה, תנחומא אחרי מות סי' א': [2] ב"ר פ"ע כי' י"ב:

א בגליון כי"ו הושלם בכתיבה אחרת ליום אחד שלשים כור סלת וששים כור קמח עשרה בקר בראים ועשרים בקר רעי ומאה צאן לבד מאיל וצבי ויחמור וברבורים אבוסים: ב בכי"ו קרתיה, ופי' קופתא כל וקודא קערה וקשרתא חגור ועי' בעמ"ל ח"ר צד 270 צד 244 וצד 400, ובמ' קהלת פ' שבתי הגי' מאן דאמר קודיה וכו' קניה וכו' קשרתיה (ובמ' קהלת מ"ב איכא דאמרי מקלו וכו' קודו וכו' קושרתיה), ושם פ' וזה היה וכו' מאן דאמר קודיה מאן דאמר קשרתיה, ובירושלמי שם אית דמרין חוטרא ואית דמרין קניא אית דמרין קישרתיה, ובמה"ג שינה והעתיק חד אמ' זה קידו וחד אמ' זה מקלו והיה מחזר על הפתחים וכו', והוא בלשון הגמרא בגיטין שם חד אסר מקלו וחד אחר קודו היה מחזר וכו' (ולפנינו שם ובסנהדרין שם וחד אמר גונדו ועי' בר"ם סנהדרין שם ובערוך ע' קד ג'), ובתנחומא אחרי מות שם וזה היה וכו' י"א קנה בידו וי"א קודו וי"א קושרתיה (בן צ"ל שם) ועי' בהערות רש"ב בפסיקתא אחרי מות אות ל"ח ובתנחומא מ"ב אחרי אות ב"ה: ג במדרש קהלת ולא נגמל חן בעיניו, ובמה"ג ולא נשא בהן חן בעיניו: ד במד' קהל' ויאמר לו משה המקנא אתה לי אמר לו יהושע בך אני מתקנא וכו' ועי' בספרי בהעלתך פי' צ"ו: ה כ"ח כאן בכי"ו, וגם בכי"ל נמצא אהמהן: ו lectica, ובמה"ג הגי' וישאו וכו' אביהם אפילו בגלוגדקא לא היה יכול וכו' ועי' בערוך ע' גלוגדקא וקרויס צד 174 וצד 319: ז כן הוכפל כאן בכי"ו בנ' בשיבוש, ובמה"ג הובא כאן הפ' ויתחזק ישראל וישב על המטה, ובמ' קהלת הגי' נ"ב וישאו וכו' אביהם בגופן ואפילו בגלקטיקא וכו', ובדרש כי לא לקלים וכו' הובא שם הפ' ויאסוף רגליו אל המטה:

וגם לא לחכמים לחם זה יעקב, אתמול ייזבח יעקב זבח (שם לא נה), וכד מטת שעתיה מהיא אז' שובו שברו לנו מעט אוכל (שם מג ב), וגם לא לנבונים עישר זה יעקב, אתמול ויפרין האיש מאד (שם ל מג) [1]ר' סימון [א]בשם ר' שמעון בר אבא נפרצה לו פירצה מעין דוגמה שלעולם הבא הכד"ת עלה הפורין וגו' (מיכה ב יג), ר' אבא בר כהנא אמ' קִבְּוֹר מאה ותרתין רבין ושבעה אלפין ומאתיין ענין היזה לה לאבינו יעקב, ר' לוי אמ' ששים רביא כלבים, רבנן אמ' מאה ועשרים ריביא, ולא פליגין מן דמר ששים ריביא [ב]לכל עדר כלב ומן דמר מאה ועשרים ריביא לכל עדר תרין כלבין, כד מטת שעתיה מה יוסף אמ' לֶהָ וכלכלתי אותך שם (בראשית מה יא), וגם לא ליודעים חן זה יעקב, אתמול ידעתי בני ידעתי [2]ידעתי מעשה ראובן ובלהה ידעתי מעשה יהודה ותמר, מה אם דברים שלא נתגלו לך נתגלו לי דברים שנתגלו לך על אחת כמה וכמה, כד מטת שעתיה מהוא אמר אם נא מצאתי חן בעיניך [וגו'] אל נא תקברני במצ':

ויקרבו ימי ישראל למות [3]נאמרה קריבת ימים בבחור שבאבות ובבחור שבנביאים [ג][ובבחור שבמלכים, בבחור שבאבות זה יעקב כי יעקב בחר לו יה (תהלים קלה ד) ונאמ' בו קריבת ימים ויקרבו ימי ישראל למות, בבחור שבנביאים] זה משה לולי משה בחירו וגו' (שם קו כג) ונאמ' בו קריבת ימים ויאמר י"י אל משה הן קרבו ימיך למות (דברים לא יד), בבחור שבמלכים זה דויד ויבחר בדויד עבדו וגו' (תהלים עח ע) ונא' בו קריבת ימים ויקרבו ימי דויד למות (מ"א ב א): [ד]אמ ר' אבא בר כהנא מפני משבנים שישבנו ומקרבים שיקרבו שלא יאמרו מתנת שכב מרע הוא, [את] מוצא יעקב נוטל בכורה מראובן ונותנה לייסף ממנשה ונותנה לאפרים שלא יאמרו מת' שכב מרע הוא, משה דוחה לשמעון ומקרב לראובן שלא יאמרו מת' שכב מרע הוא ודויד נוטל [ה][מלכות] מאדניהו ונותנה לשלמה שלא יאמרו מת' שכב מרע: [4]ר' שמיאל בר נחמן בשם [ו]ר' יונתן שלא הגיעו שנותיהם לפרק אבותיהם, את מוצא אברהם חייה מאה ושבעים וחמש שנים, יצחק חייה מאה ושמונים שנה, ויעקב חייה מאה וארבעים ושבע שנה הווי אומ' שלא הגיעו שנותיהם לפרק אבותיהם, את מוצא ליי חייה מאה ושלשים [ז]ושבע שנה וקהת חייה מאה [ח]ושלש שנה

---

[1] ב"ר פע"ג סי' י"א, ועי' תנחומא מ"ב ויצא סי' כ"ג: [2] ב"ר פצ"ו סי' ד': [3] מה"ג עמו' 702, ועי' תנחומא מ"ב והנחומא ברכה סי' ז': [4] מה"ג עמו' 703, ועי' ב"ר פצ"ו סי' ד', תנחומא מ"ב ויחי סי' ד', הנחומא שם סי' ב':

[א] בכי"ו ביר' שמעון והגדתי בשם ר' שמעון כמו שאיתא לגבון בכי"ו לעיל פע"ג לפ' ויפרץ האיש וכו' ר' סימון בשם ר' שמעון בר אבא, ובמאמר ראב"ב איתא גם שם סימן המספר קִבְּוֹר ועי' גם בתנחומא מ"ב ויצא ובהערות רש"ב שם: [ב] בכי"ו כל: [ג] בן הושלם בכי"ו בכתיבה אחרת ועי' גם במה"ג: [ד] במה"ג אמ' ראב"ב את מוצא יעקב נוטל וכו': [ה] בן הושלם בגליון כי"ו וכ"ה במה"ג: [ו] במה"ג ד"א למה נאמ' בהן קריבה רשב"נ בשם ר' יוחנן אומ' לא הגיעו וכו': [ז] בכי"ו ושלש: [ח] בכי"ו ושבע:

ועמרם חייה מאה ושלשים [א]ושבע שנה משה חייה מאה ועשרים שנה שלא הגיעו שנותיהם לפרק אביתיהם, בועז ועובד וישי חיו קרוב [ב]לחמש מאות שנה ודויד חיה שבעים שנה ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו׳ (תהלים צ י) הווי או׳ שלא הגיעו שנותיהם לפרק אביתיהם: [1]אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש ימיהם שלצדיקים קובלים עליהם דמר ר׳ סימון עמד לו [ג]היום באמצע הרקיע אמ אינו זז ולא שוקע ובן עמרם בעולם הדה היא אם לא בכיתי לקשה יום (איוב ל כה) שנתקשה היום כנגדו: [2]אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש אין בינינו לבין הצדיקים [ד]אלא דיבור פה בלבד, אמ׳ ר׳ אישיין שומע הוא המת קילוסו כמתוך חלום: אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש החיים יודעים מה המתים עושין והמתים אינן יודעים מאומה מה החיים עושין מה טע׳ כי החיים יודעים שימותו (קהלת ט ה): [3]אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש כל צדיק וצדיק יש לו עולם בפני עצמו ומה טע׳ כי הולך האדם אל בית [עולמו] וגו׳ (שם יב ה), מושלים אותו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שנכנס למדינה ונכנסו עמו [ה]דיכסים ואיפרכים ואסטרטילטין אף על פי שכולם נכנסים [ו]בפילו אחת אלא כל אחד ואחד [ז]שורה לפי כבודו, כך אפעלפי שהכל טועמים טעם מיתה אלא כל צדיק וצדיק יש לו עולם בפני עצמו ומה טע׳ כי הולך האדם אל בית וגו׳, [4]אמ׳ ר׳ שמעון בן לקיש ימיהם

---

[1] עי׳ ב״ר שם, תנחומא מ״ב שם, תנחומא שם, דב״ר פ״ט סי׳ ט׳: [2] מה״ג עמו׳ 704, ועי׳ ירוש׳ ע״ז פ״ג מ״ב ג׳, פסוקתא רבתי פ״ב ה׳ ב׳ ופי״ב מ״ו ב׳, מדרש תהלים ל׳ סי׳ ג׳: [3] מה״ג עמו׳ 703, ועי׳ וי״ר פי״ח סי׳ א׳, מדרש קהלת פ׳ כי הולך: [4] מה״ג שם, ועי׳ ב״ר שם, תנחומא מ״ב ותנחומא שם, תנחומא מ״ב ותנחומא ברכה סי׳ ז׳:

א בכי״ו ושלש, והגהתי מספרי השנים ועי׳ שמות ו׳ ט״ז י״ח כ׳, ולנכון המספרים במה״ג, ותימה שגם בב״ר שם בכי״ל וכי״פ וכי״ח ובילקוט ר׳ קנ״ו וילק׳ מלכים ר׳ קס״ח הגי׳ עמרם חיה קל״ג וכו׳, וגם בתנחומא מ״ב שם עמרם חי מאה ושלשים ושלש שנה וצע״ג: ב בב״ר שם בועז ועובד ישי (ושם בדפ״ר וד״ו בועז ועובד ישי עובד) אמרו חכמים יותר מארבע מאות שנה היו חייו (בכי״ל חייהן) וכן בתנחומא מ״ב בועז עובד וישי אמרו רבותינו יותר מארבע וכו׳ היו חיין, אכן בתנחומא שם הגי׳ בעז ועובד וישי ועובד ארז״ל יותר מד׳ מאות שנה חיה ועי׳ בלק״ט ובהערות רש״ב שם: ג כלו׳ השמש ועי׳ ב״ר פ״ו צד 46 ובמ״י שם, ובדב״ר שם לפ׳ הן קרבו ימיך וכו׳ ד״א מהו הן א״ר סימא היום קבל לפני הקב״ה אמר רבש״ע אינו זז ואינו שוקע ומשה קיים ד״א רבנין אמרי כיון שידע משה שהיה לו למות באותו היום מה עשה וכו׳ אמר משה מתוך שאני עסוק בתורה שכלה חיים היום שוקע והגזרה בטלה מה עשה הקב״ה רמז לשמש והיה עומד ומתקשה כנגדו אמר אינו שוקע וכו׳ לפיכך איוב מפרשה אם לא בכיתי לקשה יום שנתקשה וכו׳ מהו הן קרבו וכו׳ כאדם שאומר לחבירו פלוני קבל עליך לפני המלך וכו׳, ובב״ר פצ״ו ותנחומא שם מהו ויקרבו אמר הקב״ה היום קובל עליך לומר כי הוא יקום כאדם שאומר (שהוא אומר) פלוני קרב על חבירו הוי ויקרבו: ד במה״ג אלא הדיבור בלבד אמ׳ ר׳ זעירא המת שומע וכו׳, ובירושלמי שם אמר ר״ש ב״ל אין בינינו ולצדיקים אלא דיבור פה בלבד א״ר זעיר׳ שומע הוא המת קילוסו כמתוך החלום א״ר אשיין שומע המת קילוסו כמתוך חלום, ובפסי״ר פ״ב א״ר חמא בר׳ יוסי אין בין החיים לצדיקים המתים אלא הדיבור בלבד והם מקלסים להקב״ה וכו׳ ועי׳ במ״ע שם: ה בכי״ו ואסרטילטין ועי׳ ב״ר פמ״ט צד 511 ובמ״י שם: ו πύλη, ובוי״ר בפולין, ובמ׳ קהלת בדפ״ר וד״ו בפיליאנין: ז בכי״ו שורו, ובוי״ר שרוי, ובמ׳ קהלת הולך ושורה, ובמה״ג הולך ושורה בפני עצמו לפי כבודו:

שלצדיקים מתים [א]יהן אינן מתין ויקרב דוד למות אין כת' כן אלא ויקרבו ימי דויד למות (מ"א ב א) ויאמר י"י אל משה הן קרבת למות אין כת' כן אלא הן קרבו ימיך למות (דברים לא יד) ויקרב ישראל למות אין כת' כן אלא ויקרבו ימי ישראל למות:

ויקרא לבנו יוסף [1]למה לבני ליוסף אמ' לו שאת חביב עלי ייתר מכולם, שבשבילך ירדתי לכן [2]ושאת צריך לדבר הדה היא והחי יתן אל לבו (קהלת ז ב), [2]ר' מאיר אמ' משם ר' עקיבה [3]מהיא והחי יתן אל לבו עבד דייעבדין ספיד דיספדין[ג] לזוי דילזון גמיל חסד [ד]דתגמל חסד, [ה]אמ' ר אימי והחי יתן אל לבו אילו הצדיקין שהן ניתנין מיתתן על לבן, אמ ר' מנא למה כותשין על לב למימר כולה לתמן, [ו]אמ' ר' אימי צדיק חי העולמים משלם שכר כל פסיעה ופסיעה שהבריות פוסעים בגמילית חסדים, [4]ר יונה ור יוסי [ז]גלוליה בשם ר' יוסי בן חנינה אין שואלין הלכה לפני מיטתו שלמת, [ח]הא ר' ירמיה שאל לר' זעירה תקומי ערסיה דר' שמיואל בר רב יצחק [ו]אגיביה, אמ' דההין רחיקון, הא ר' יוחנן שאל לר' יניי קומי ערסיה דר' שמעון בר יהוצדק ואגיביה, אמרין דהיה דן בניוסה יהדן [י]בפונקטה, ומה שאליה [ט]המקדיש עילה לברק הבית מהוא למעול, אמ' לו הואיל יהכהנים מעכבים בשחיטתה מיעל, נשחטה מ' אמ' לו הואיל יהכהנים מעכבים יב[בזריקת מיעל,

---

[1] מה"ג עמו' 708, ועי' ב"ר פצ"ו סי' ה', תנחומא מ"ב ויחי סי' ה', תנחומא שם סי' ג': [2] עי' תוספתא מגילה פ"ד (פ"ג) כתובות פ"ז, ירוש' כתובות פ"ז ל"א ב', מועד קטן כ"ח ב', כתובות ע"ב א', נדרים פ"ג ב': [3] עי' מדרש קהלת פ' והחי יתן: [4] עי' ירוש ברכות פ"ג ו' ב' נזיר פ"ז נ"ו א': [5] עי' תמורה ל"ב א' ב':

[א] כ"ה במה"ג, ובכי"ו הן ואינן, ובב"ר שם אמר ריש לקיש חייך אתה שוכב ואין אתה מת שנ' ויקרבו ימי ישראל וכו', ובתנחומא מ"ב ויחי שם אמר ריש לקיש א"ל הקב"ה חייך נממן אתה ואין אתה וכו' ועי' בגנון מאמר ר' שמואל בר נחמני במדרשי התנחומא ברכה שם: [ב] שישביע את אחיו פקד יפקד א'להים אתכם והעל'יתם את עצמותי מיה אתכם: [ג] בגליון כי"ו נוסף בכי דיבכון ועי' בנדרים שם, ובאן הסר קבור דיקברון ועי' בירושלמי שם, ובמה"ג שם וצד 821 הועתק עביד דיעבדונך קבר דיקברונך [ספוד דיספדונך] לזי דילזונך ועי' בתוספתא, ובמ' קהלת בדפ"ר וד"ז עבוד הסדא דיעבדון לך לזוי דילזונך ספור דיספדונך קבור וכו' ועי' במ"ק וכתובות שם: [ד] בכי"ו תתגמל והגהתי וכ"ה במ' קהלת דתתגמל הסד, ובמה"ג גמיל הכדין דתתגמל הכדין: [ה] במה"ג ד"א והחי יתן אל לבו אמ' ר' אמי אלו הצדיקים וכו' ושם הושמט א"ר מנא למה וכו', ובמ' קהלת א"ר מנא והחי יתן אל לבו אלו וכו' שנותנין מיתתן בנגד לבן ולמה כותשין על הל"ב מימר דכ"א תמן: [ו] במה"ג ד"א והחי יתן אל לבו זה הי העולמים שהוא משלם וכו', ובמ' קהלת ד"א והחי וכו' זה הי העולמים שהוא משלם שכר לבר נש על כל פסיעה ופסיעה בגמילות חסדים: [ז] בכי"ו הגלוליה והגהתי, וכן בירוש' ברכות ונזיר ר' יונה ר' יוסי גלוליא בשם ר' יסא בר הנינא (ר' יוסי בן הנינה) אין שואלין וכו' ועי' במכה"י ק"א ב', ובשיבוש במ' קהלת דאמר ר' יונה אין וכו', ובמה"ג קיטע עד האנא הכתפים וכו': [ח] במ' קהלת ל"ג והא ר' ירמיה וכו', ובירושלמי סדר המאמרים והא ר' יוחנן וכו' והא ר' ירמיה וכו': [ט] לפני מיטתו ועי' ב"ר פנ"ט צד 632: [י] והשיבו ועי' בעמ"ל ע' גיב, ובירוש' נזיר והוא מגיב ליה אמ' כד הוה רחיק הוה מגיב לי' כד הוה קרוב לא הוה מגיב ליה, ובירוש' ברכות נימר כד היה רחיק וכו': [יא] בכי"ו נר' שהיה בפנוקטה והוגה בפונקטה ועי' ב"ר פט"ז צד 148 בנאווסים ובפנוקטין ומ"ש במ"ש שם וצע"ג: [יב] בן הושלם בגליון כי"ו, ולשון המאמר בירוש' ברכות והא ר' יוחנן שאל לר' יניי קומי וכו' דר' שמואל (וצ"ל שמעון וכ"ה בד' מגנצא) בן

נזרק דמה מנין, היאיל והכהנים מעכבים] בהפשט עורה מועל: תני הכתפים אסירים לנעול את הסנדל שלא תפסוק הרצועה [a]ויערבבו את המצוה: ר' ועירה [b]שרע בדיבורה, אזלון בעיי מזקופיניה ואשכחוניה איעני, אמ' ליה ר' מהו . . אמ' לון להן דאתינן על שם והחי יתן אל לבו:

ויאמר לו אם נא מצאתי חן בעיניך [שים נא ידך תחת ירכי] וגו'

[1]אמ' ר' ברכיה לפי שניתנה להם בצער לפיכך הן נשבעים בה:

ועשית עמדי חסד ואמת [2]חסר שלאחר מיתה אמת היא, [3]יש לך אדם שהוא מכבד אביו פעמים מפני היראה פעמים מפני הבושה, אבל זה חסד שלאחר מיתה אמת הוא, [4]מדבר תורה את חייב לי שאמרה התורה כבד את אביך וא' אמך (שמות כ יב) וכת' אמת קנה וג' (משלי כג כג), מדבריו שלהקב"ה את חייב לי וי"י אלהים אמת (ירמיה י י) שהוא אמ' לי ויוסף ישית ידו על עיניך (בראשית מו ה), אם עשיתה עמדי הדבר הזה כילו חסד עשיתה עמדי, אמ' ר' יצחק יעקב שנברא העולם בשבילו היה אומ' עשית עמדי חסד ואמת אתמהא, הדה אמרה מלך באכסניה צריך חסד:

אל נא תקברני במצר' [4]שלא יפדו ביו הכ' דת' יפטר חמור תפדה בשה וג' (שמות לד כ), [c]למחר הן באים ומעשנים לפני ארוני, אם לשמע להם הרי אני נענש ואם לא לשמע להן הן א' הרי כל הפנים שוות, [1]אמ' ר'

---

[1] מה"ג שם, ב"ר פנ"ט צד 636: [2] עי' ב"ר פצ"ו סי' ה', תנחומא מ"ב ותנחומא שם:
[3] מה"ג עמו' 709: [4] עי' מה"ג עמו' 710, ב"ר שם, תנחומא מ"ב ותנחומא שם:

יוצדק הקדיש עולתו לברק הבית והו' מגיב ליה נימר כד הוה רהיק או כד הוון מסקין ליה לכדרה, ובירוש' נזיר והא וכו' דר' שמעון בן יוצדק הקדיש וכו' והוא מגיב ליה אמר כד הוה מסקין ליה וכו', ובמ' קהלת בדפ"ר ודי"ר יוחנן שאל וכו' קומיה וכו' דר' שמעון בו יהוצדק הקדיש וכו' לבדק הבית מהו מועלי בה משהכהנים מעכבין בשהיטתה מעל ועיי"ש במ"כ ובהי' הדר"ל:

[a] במה"ג ויעכבו את המצוה, ובירוש"מי ומד' קהלת הגי' אסורי' בנעילת הסנדל שמא יפסוק (יפסק) סנדלו של אחד מהן ונמצא מתעכב מן המצוה: [b] ההליק ונפל לארץ בהספדו על מת הלכו ורצו להקימו ומצאוהו שנהל"ש, ובכי"ו כתוב אזלון וכו' ואשכחיניה וכו' והגהתי, ובירוש' ברכות שם אתון בעיין מיזקפניה ואשכחוניה וכו' וכוף המאמר שם אמרו ליה מהו כן אמר לון לכן דאתינן על שם והחי וכו', ובירוש' נזיר שם אהן בעיי מיזקפוניה ואשכחוני' וכו' א"ל מהו אכן אמר לון להן דתנינן והחי וכו', ובכי"ו היה כתוב מהו . . ונמחק והוגה עד הכא, ועוד כתוב אמר לון להין דאתינן והוגה ולהן אתינן, ובגליון נסמן לא לכן וצ"ע, ובמ' קהלת אזלון מזקופוניה ואשכחוניה וכו' אמרין ליה מהו כן אמר לון עלמא דאתינן מן לתמן הא מה דאיתמר והחי וכו', ובמה"ג לא הועתק המאמר: [c] במה"ג ד"א אמ' לו מדברי תורה אתה חייב לכבד את אביך ד"א אמ' מדבריו שלהקב"ה אתה חייב לי שאמ' לי ויוסף ישית וכו' וכת' וה' אלהים אמת א"ר יצחק מה אם יעקב שנברא העולם וכו' שאר בני אדם עאכו"כ מכאן אמרו מלך וכו': [d] בתנחומא מ"ב [d]תנחומא שם ד"א אמר יעקב שלא יפדו בי המצרים שנמשלו בחמור (שהן משולין לחמורים) שנ' אשר בשר חמורים בשרם ואני נמש"תי (משול) בשה שנ' שה פיזרה ישראל וכתיב ופטר חמור וכו' ועי' במה"ג ובב"ר שם:

[e] בסגנון אחר במה"ג ד"א נתיירא כשיבואו המכות על המצרים שמא יבואו ויסובבו את קברו להתחנן עליהן אם התחנן עליהן נמצא מצילו את איבי המקום ואם לאו נמצא שם שמים מתחלל ויאמרו אין ביעקב ממש, ועוד בסגנון אחר בב"ר שם ד"א מפני מה בקש אבינו יעקב שלא ליקבר במצרים שלא יעשו אותו ע"ז שכשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד וכו' וכ"ה במדרשי התנחומא ועיי"ש: [1] במה"ג ד"א א"ר יצחק נתיירא שמא ירחיש העפר התחתון במכת כנים ועי' בב"ר ובמדרשי התנחומא:

יצחק למחר הקב"ה או' למשה והך את עפר הארץ (שם ח יג) יהיה עפר שתחתיו מרחיש מכל מקום:

ל) **ושכבתי עם אבתי וגו'**[1] הגוף מה [א]אכפת לו, [2]מה ראי אבות העולם להתחבט על הקבורה, ר' לעזר אמ' דברים בגיו ר' חנינא אמ' דברים בגיו ר יהושע בן לוי אמ' דברים בגויו (ר' שמעון בן לקיש אמ' דברים בגיו), מה היא דברים בגייו, אמ' ר' שמעון בן לקיש ארץ שמיתיה חיים תחילה לימות המשיח, ר' שמעון בן לקיש בשם בר קפרא מיתי לה מן הכא נותן נשמה לעם עליה (ישעיה מב ה), אמ' ליה ר סימי אם כן רבותינו שבגולה הפסידו, אמ' לו מלמד שהארץ מתחלחלת בחלודות והן מתגלגלים בנודות וכיון שהן מגיעין לארץ ישראל הם חיים הדה היא [ב]ונתתי רוחי בכם וחייתם (יחזקאל לו יד): ר' מאיר דרך [ג]באסיה אמ לבני ארעא דישראל הא משיחכון דידכון אפילו כן צויה ואמר תנו ארוני בים שהוא ארץ ישראל דכ' וגבול ים והיה לכם הים

[1] עי' יהוש' כלאים פ"ט ה"ב ג' בתובות פי"ב ה"ה ב', כתובות קי"א א', פסיקתא רבתי פ"א ב' ב': [2] מה"ג עמו' 709, ועי' ב"ר שם, תנחומא מ"ב ויחי סי' ו', תנחומא שם סי' ג':

א בירוש' כלאים שם כתיב ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם יעקב כל הן דהוא מה הוא מנבי (כלו' כל היכן דהוא קבור מה מפסיד) ר' לעזר אמר דברים בגב ר' חנינא אמר דברים בגב ר' יהושע בן לוי אמר דברים בגב מהו דברים בגב ר' שמעון בן לקיש אמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים והלא אין ארצות החיים אלא צור וכו' רשב"ל בשם בר קפרא ארץ שמיתיה חיין תחילה לימות המשיח ומה טעם נותן נשמה וכו' אלא מעתה רבותינו שבגולה הפסידו א"ר סימי מחליד הב"ה לפניהן את הארץ והן מתגלגלין בנודות וכיון וכו' לארץ ישראל נפשן הוזרו עליהן ומה טעם והנחתי אתכם על אדמת ישראל ונתתי רוחי בכם וכו', וכ"ה בקצת שינוי בירוש' כתובות, ובתוך המאמרים בסוגיא דירושלמי שם בשני המקומות נמצאו בשיננים שונים ובסדר אחר גם המאמרים שלפנינו ר' מאיר וכו' עולא וכו' ר' אבא בר זמינה וכו' רבי בר קוראי וכו' ועי' גם בפסי"ר שם, ובכלי בתובות שם ונשאתני ממצרים וכו' אמר קרנא דברים בגו יודע היה יעקב אבינו וכו' למה הטריח את בניו שמא לא יזכה למחילות כיוצא בדבר אתה אומר וישבע יוסף וכו' א"ר חנינא דברים בגו וכו', ובב"ר ובמדרשי תנחומא שם מתחיל המאמר ולמה כל האבות (ולמה האבות) תובעין ומחכבין קבורת ארץ ישראל א"ר אלעזר דברים בגו א"ר חנניה דברים בגו א"ר יהושע בן לוי דברים בגו (כ"ה בתנחומא) מהו דכתיב בגו אתהלך לפני ה' בארצות החיים, ואה"כ ג' שם אמרו רבותינו שני דברים בשם ר' הלבו למה האבות מתכבין וכו' שמיתי א"י חיים תהלה לימות (לימות) המשיח ואוכ"ן שנות המשיח וכו' א"ר סימון אם כן הפסידו הצדיקים שהם קבורים בחוצה לארץ (שבחוצה לארץ נקברין) אלא מה הקב"ה עושה עושה לתן מחילות בארץ ועושה אותן במערות הללו (בתנחומא מ"ב מהרר לפנינו את הארץ ועשה אותן כנודות הללו) והן מתגלגלין וכו' מעשה ברבי וכו', ועוד שם המאמרים ר' יוחנן כשהיה מתחלק וכו' ר' יאשיה כשהיה נפטר וכו' רבינו כשהיה נפטר וכו' רבינו י"ג שנה חשש וכו', ובב"ר שם בב"ל איתא רק המאמר הראשון למה כל האבות וכו' אמ' ר' אלעזר דברים בגוא אמ' ר' חנינא אמ' ר' יהושע בן לוי מהוא דברים בגוא אתהלך וכו' בארצות החיים ועי' במ"ה חלק ל"ט צד 489, ובכ"י הגי' בגיו ועי' בעמ"ל ח"א צד 307, והגהתי ר' חנינא ובכ"י ר' הנין, והבגרת? ר' שמעון וכו' בגיו: [ב] בגליון כ"י נוסף „הנה אני פותח את קבורותיכם והעליתי אתכמ מקבורותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמה ישראל ואחר כך" ועי' בב"ר שם: [ג] עי' בב"ר פוף פ"ל צד 312, ובמה"ג שם ר"מ כד הוה מדמיך וכו' אמ' להון הבו ארוני על גף ימא דבמ' וגבול וכו', ובירוש' כלאים ר"מ הוה אידמיך ליה באסייא אמר אימורין לבני ארעא דישראל הא משיחכון דידכון אפי' כן אמר להן יהבי ערסי על גיף ימא דכתיב כי הוא על ימים יסדה וכו', ובירוש' כתובות ר"מי אידמיך באסייא אמרין לבני וכו' דא משיחכון וכו' ועי' בדרכי המשנה צד 155:

הגדול וגו׳ (במדבר לד ו): עולה בר ישמעאל נחת לתמן [א]מדמך שרי בכי, אמ׳ לה לא תציק דאנן מסקין לך לארעא דישראל, אמ׳ להון [ומה הנייה לי ואנא מוביד מרגליתי בארעא מסאבא] לא דומה הפולטה בחיק אמי לפולטה בחיק נכריה: ר׳ אבא בר זמינה אמ׳ ר׳ חלבו ור׳ חמא ביר חנינה חד מינהון אמ׳ המת שם ונקבר שם [ב]שתי צרות בידו, המת שם ונקבר כאן צרה אחת בידו, וחרנה אמ׳ אפילו צרה אחת אין בידו, קבורה שכן מכפרת על מיתה שלהלן: [ג]רבי בר קוראי ור׳ לעזר הוון יתבין לעין באוריתא [ד]בהדה אילסיס דטיברייה ראו ארונות באים מחוץ לארץ, אמ׳ ליה ר׳ בר קורייא לר׳ לעזר אני קורא על אילו בחייכם ונחלתי שמתם לתועבה (ירמיה ב ז) ובמיתיכם ותבאו ותטמאו את ארצי (שם שם), אמ׳ לה כיון שהן מגיעים לארץ ישראל הן נותנין עליהם גוש עפר ומכפר עליהם ומה טע׳ וכפר אדמתו עמו (דברים לב מג):

ושכבתי עם אבתי וגו׳ [ויאמר אנכי אעשה כדברך] [1] אמ׳ ר׳ יצחק העבד עשה בעבדותו ובן חורים עשה בחירותו, העבד עשה בעבדותו וישם העבד את ידו וגו׳ (בראשית כד ט) ובן חורים עשה בחירותו ויאמר אנכי אעשה כדבריך:

לא) **ויאמר השבעה לי וגו׳** [2] ר׳ יהודה ביר סימון ר׳ חנין בשם ר׳ שמואל בר רב יצחק כיון שראה אבינו יעקב מעשים שרימת לאה באחותה נתן דעתו לגרשה וכיון שפקדה הקב״ה בבנים אמ׳ לאמן שלאילו אני מגרש אתמהא, ובסוף היא מודה על הדבר וישתחו ישראל על ראש המטה, מי היה ראש מטתו שליעקב אבינו לאה, [3] ר׳ יצחק אמ׳ שכינה ראה הדה היא יודוך י״י כל מעשיך וחסי׳ יברכוך (תהלים קמה י):

---

[1] מה״ג עמו׳ 711: [2] מה״ג שם, ב״ר פע״א סי׳ ב׳: [3] מה״ג עמו׳ 712, ועי׳ תנחומא שם סוף סי׳ ג׳:

[א] משנטה למות התחיל לבכות אמרו לו אל תצער שאנו מעלים אותך לא״י אמר להם ומה הנאה יש לי ואני מאביד מרגלתי כלו׳ נשמתי בארץ טמאה לא דומה וכו׳, והגהתי שרי ובכי״ו שורי, והשלמתי ומה הנייה לי וכו׳ כמו שהועתק במה״ג, ושם עולה בר ישמעאל הוה מידמיך ושרי למבכי אמרון ליה מה לך בכי ואנן מסקינן לך וכו׳, ובירוש׳ כלאים עולא נחותא הוה אידמך תמן שרי בכי אמרין ליה מה לך בכי אנן מסקין לך וכו׳ אמר לון ומה הנייה לי אנא מובד וכו׳ גו ארעא מסאבתא לא וכו׳, ובירוש׳ כתובות ומה הנייה אית לי ואנא מובד וכו׳, ובסגנון אחר בבבלי כתובות עולא היה רגיל דהוה סליק לא״י נח נפשיה בח״ל אתו אמרו ליה לר׳ אלעזר אמר אנת עולא על אדמה טמאה תמות אמרו לו ארונו בא אמר להם אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה: [ב] במה״ג שתי צרות יש בידו וכו׳ ונקבר כאן אחת בידו וכו׳, ובירושלמי בשני המקומות ר׳ אבא בר זמינא (ר׳ אבא) אמר ר׳ חלבו וכו׳ חד אמר וכו׳ יש בידו שתים וכו׳ יש בידו אחת וחרנה אמר קבורה שבכאן (קבורה) מכפרת וכו׳, ובב״ר ובמדרשי תנחומא שם ור׳ חמא בר׳ חנינא (כ״ה בתנחומא מ״ב) אמר מי שמת בחוצה לארץ ונקבר שם שתי מיתות יש בידו שכך כתיב וכו׳ ועי׳ בפסי״ר שם ג׳ א׳: [ג] יכן הועתק במה״ג רבי בר קוראי, ובפסי״ר שם ג׳ ב׳ ר׳ ברוקיא, ובירוש׳ כלאים שם (ל״ב ד) ר׳ ברקיריא ובב״ר ותנחומא שם מעשה ברבי ור״א, ובתנחומא מ״ב מעשה בר׳ קצרא ור׳ אלעזר וכו׳ ועיי״ש בהערות רש״ב ובאגה״א ח״ב צד 4: [ד] עי׳ ב״ר פל״ד צד 327 ובמ״י שם, ובירוש׳ כלאים וכתובות שם הוון מטיילין באיסטרין ראו ארונות שהיו באין (שהן באות) מחוצה לארץ לארץ א״ר ברקיריא (בר קריא) וכו׳ מה הועילו אילו אני קורא עליהם ונחלתו וכו׳ לתועבה בחייכם ותבואו וכו׳ את ארצי במיתתכם

פרש׳ צו

מה א) א[ויהי אחר הדברים האלה] [1]רוח איש יכלכל וגו׳ (משלי יח יד) מרוח איש שיכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישא׳ (שם שם) מי שרוחו נכאה עליו מנערותו ועד זקנותו מי ישאנה, [2]אמ׳ ר׳ ישמעאל [2]ביר׳ יוסי אבנים שישבנו עליהם בנערותינו עשו עמנו מלחמה בזקנותינו, ר׳ יוסי הוה מפקד לחבריה [ג]לא תהוון יתבין על מיסטובייתה דסדרא [ד]בר עולה בסיתוא דהינין צנינן סגין, [3]ר אבהוא [ה]נחת למוסחי והוה מסתמך על תרין גינתין חד מן ימיניה וחד מן שמליה, אתין למשרוע [וזקפון] אמרין לה ר׳ כל הדן חוילה אית בך ואת צריך לאלין, אמ׳ להם ואין אנו מניחים לנו כלום לזקנותינו, תדע לך שכן אבינו יעקב על ידי שכת׳ בו היתי ביום אכלני חורב וגו׳ (בראשית לא מ) כיון שהזקין בא לידי חולי הדה היא ויהי אחר הדברים האלה ויאמר ליוסף [הנה אביך חולה] וגו׳: [4]אמ׳ ר׳ יודה ביר׳ סימון אברהם תבע זיקנה אמ׳ לפניו רבון העולמים אב ובנו נכנסים למקום ואין אדם יודע למי יכבד [ו]ומתוך שאת מעטרו לאב בזיקנה אדם יודע למי יכבד, אמ׳ לו הקב״ה חייך דבר טוב תבעתה וממך אני מתחיל, מתחילת הספר ועד כאן אין כת׳ זקנה וכיון שעמד אבינו אברהם ניתן לו זיקנה ואברהם זקן בא בימים (בראשית כד א), יצחק תבע ייסורין אמ׳ לפניו רבון העולמים אדם מת בלא ייסורין ומידת הדין מתוחה כנגדו ומתוך שאת מביא עליו ייסורין אין מידת הדין מתוחה כנגדו, אמ׳ לו הקב״ה חייך דבר טוב תבעתה וממך הוא מתחיל, מתחילת הספר ועד כן אין כת׳ ייסורין וכיון שעמד יצחק ניתן לו ייסורין ויהי כי זקן יצחק [ותכהין] וגו׳ (שם כז א), יעקב תבע את החולי [5]אמ׳ לפניו רב׳ העולמים אדם מת בלא חולי ואינו מיישב [ז]בין בניו, מתוך שהוא חולה שנים שלשה ימים הוא מיישב בין בניו, אמ׳ לו הקב״ה, חייך דבר טוב תבעתה ממך הוא מתחיל ויאמר ליוסף הנה אביך חולה, אמ׳ ר׳ לוי אברהם חידש זקנה יצחק חידש ייסורין יעקב

---

[1] מה״ג שם: [2] ירוש׳ ביצה פ״א ס׳ ג׳: [3] עי׳ כתובות ס״ב א׳: [4] ב״ר פס״ה סי׳ ט׳: [5] עי׳ מה״ג עמו׳ 713:

אמר ליה כיון וכו׳ הן (היו) נוטלין גוש עפר ומניחין על ארונן דכתיב וכפר אדמתו וכו׳ ועי׳ בפסי״ר, ובב״ר ובתנחומ׳ שהיו מהלכין בפילי שהוץ לטבריא (בפולי של הוץ מטבריא) ראו ארון של מת וכו׳ ועי״ש:

א בן הושלם בביי״ע בכתיבה אחרת: ב בירוש׳ ביצה שם הני ר׳ ישמעאל בי רבי אומר אבנים וכו׳: ג לא תשבו על האצטבאות של בית המדרש של בר עולה בחורף שהן צוננין מאד ומקררין את הגוף, ובירושלמי שם ר׳ יונה מפקד וכו׳ לא תיתבון לכון על מסטוביות׳ ברייתא דסדרה דבר עולא דאינון צנינין: ד ירד לרחוץ והיה מסתמך על שנו עבדים גותיים (ועי׳ ב״ר פ״א צד 283) אחד מימינו ואחד משמאלו היו מטין ליפול לארץ וזקפן הוא אמרו לו רבי כל זה הכח יש לך ואתה צריך לנו אמר להם וכו׳, ומלת וזקפון הושלמה בגליון כי״ע וכ״ה במה״ג, ובירושלמי שם ר׳ אבהו הוה נחת מסתי בחדין דימוסין דטיבור׳ והוה מיסתמיך על תרין גותין שרעין וזקפון שרעין וזקפון אמרין ליה מהו הכין אמר לון שימרתי כחי לזיקנותי ועי׳ בפני משה ועי״ע בבלי כתובות שם ובערוך ע׳ חל ה׳: ה בביי״ע ב״ר פס״ה ויהי כי זקן יצחק אמ׳ ר׳ יודה ביר׳ סימון אברהם וכו׳ ואין אדם יודע למי יכבד גרשה כת׳ ויהי אחרי הדב׳ האלה ויאמר ליוסף וגו׳ אמ׳ ר׳ שמואל בר נחמן מיכן שהיה בן חולי לחולי חולי כבד משניהם, והסופר קיטע שם ורמז אל המאמר שלפנינו ועי׳ לעיל צד 157 שו׳ 11: ו בביי״ע בן וכן בסמוך:

חידש את החילי חזקיהו א[חידש] חולי [2]שני, אמ' לפנינו רבון העולמים העמדת איזו עד יום מותו אתמהא, אלא מהוך שאדם חילה ועומד מחליו חולה ועומד ועושה תשובה שלימה, אמ' לו הקב"ה חייך דבר טוב הבעתה ממך הוא מתחיל החילה הדה היא מכתב לחזקיהו [3][מלך יהודה בחלותו ויחי מחליו] (ישעיה לח ט)
אמ' ר' שמואל בר נחמן [4][מיכן] שהיה בין חילי לחולי חולי כבד משניהם:

ויאמר ליוסף הנה אביך וגו' [1]מי אמר לו, מן דמר מנשה ומן דמר 'רופאים:

ויקח את שני בניו עמו' בזה שהוא הולך לבית המשתה ונוטל את בני עמו:

את מנשה ואת אפרים בשביל לזכות לברכה ולמתנות:

ב) **ויגד ליעקב ויאמר וגו'** [2]מי הגיד לו, [3]מן דמר בנימין ומן דמר רוח הקודש:

ויתחזק ישר' וישב על המטה [3]בשביל לחלוק כבוד למלכות, [4]מיישה בר בריה דר' יהושע בן ליי [5][נטל] 'אבסיומה מן המלכות, [6]כך הוה עלל לבייתיה הויה סביה קאים ליה מן קודמוי בשביל לחלוק כבוד למלכות:

ג—ה) **ויאמר יעקב אל יוסף אל שדי נראה אלי וגו' ויאמר אלי הנני מפרך והרב' וגו' ועתה שני בניך וגו' [אפרים ומנשה כראובן ושמעון]** [4]מה ראובן ישמעין שבטים אף אילו יהיו שבטים ומה אילו דגל מחנה ראובן תימנה (במדבר ב י) ועליו מטה שמע' אף אילו [5][דגל] מחנה אפרים ימה ועליו מטה מנשה (שם שם ג):

ו) **ומולדתך אשר הולדת וגו'** [5]אמ' ר' חנין בשלושה מקומות מצאתי אפרים ניטל בתוך חלקו שלמנשה והערים המבדילות לבני [אפרים בתוך נחלת בני מנשה] וגו' (יהושע טז ט) גלעד בתוך אפרים [בתוך מנשה] (שופטים יב ד) [6][וכאן], אמ' ר' אימי אימתיי שמיתן שלאולי מתייחסים, לכשייטלו נחלתם על שם אחיהם יקראו בנחלתם:

[1] מה"ג עמו' 714, ועי' תנחומא ויחי סי' ו', פסי"ר פ"ג י' ב': [2] מה"ג עמו' 715: מה"ג עמו' 716, ועי' תנחומא שם, פסי"ר שם: [4] מה"ג שם: [5] מה"ג עמו' 717:

א וכ"ה במה"ג: ב וכ"ה בב"ר שם בכי"ח ובילקוט ר' ק"ה חולי שני, ובכי"ל וכי"פ שם חולי שיני, ובמה"ג חולי אחד חולי: ג וכ"ה במה"ג שם: ד וכ"ה במה"ג מבאן שהיה בין חולי וכו', ובכי"ז בן והוגה: ה אולי צ"ל אפרים, ובמה"ג מאן דאמ' מנשה ומאן דאמ' אפרים וכו', ועוד שם מאן דאמ' אסנת וכו', ובתנחומא שם ארו"ל אפרים אמר לו שהיה עוסק בתורה עמו וכו' ועי' ברש"י עה"ת, ובלק"ט מי אמר לו מנשה וכו', ובפסי"ר שם י"א ברוה הקדש ראה וי"א בלהה אמרה לו וכו וי"א בנימין הודיעו וי"א קריוסי הושיב יוסף בפלטרין כיון שהרגישו ביעקב שחולה באו והודיעו ליוסף, ובמדרש אגדה הוצ' רש"ב מלמד שהניח יוסף שומרין לשמור את אביו ובאו והגידו לו וכו': ו בסנגון זה בב"ר פנ"ו צד 598 וישם על יצחק בנו כזה שטוען וכו': ז במה"ג מאן דאמר בנימין וכו' ועי' לעיל צד 157 שו' 1: ח במה"ג מיאשה ועי' בב"ר פנ"ה צד 594 ובח"נ שם: ט כן הושלם בגליון כי"ז וכ"ה במה"ג: י Würde, ἀξίωμα. יא כשהיה נכנס לביתו היה זקינו קם לפניו בשביל לחלוק כבוד וכו' ועי' קידושין ל"ג ב: יב וכ"ה במה"ג: יג כ"ה במה"ג וצ"ע:

ז) **ואני בבואי מפדן [מתה עלי רחל] וגו'** [1]אמ' ר' יוחנן עלי מיתתה שלרחל קשה [א]מכל הצרות הבאות עלי:

ואקברה שם בדרך אפרת וגו' [2]מה ראה אבינו יעקב לקבור את רחל בדרך אפרת, אלא צפה אבינו יעקב שהגליות עתידות לעבור שם לפיכך קברה שם כדי שהחא מבקשת עליהם רחמים הדה היא כה אמר י"י קול ברמה נשמע (ירמיה לא יד) כה אמר י"י מנעי קולך וגו' (שם שם טו) ויש תקוה לאחריתך וגו' (שם שם טז):

ח) **וירא ישראל את בני יוסף [ויאמר מי] וגו'** [3]אמ' ר' אימי מי היא זה שהוא עתיד להכב את ישראל לעבודה זרה ולהפיל מהם חמשים רבוא ביום אחד[ב], ר' חנינה בריה דר' אדא אמ' מניין מי:

ט) **ויאמר יוסף אל אביו בני הם [אשר נתן לי אלהים בזה] וגו'** [4]הוציא לו את אסנת [ג]סומה מאחת מעיניה:

י) **ועיני ישראל כבדו מזוקן** [5]ר' יודה ור' נחמיה [ד]ר' יודה אמ' ועיני ישראל וגו', ר' נחמיה אמ' ועיני ישר' כבדו מזוקנה לא יוכל לראות ברוח הקודש:

יא) **ויאמר ישראל אל יוסף ראה פניך וגו'** ר' יודה ור' נחמיה [ה]ר' יודה אמ' ראה פניך לא פללתי ולא עוד אלא והנה הראה אותי אלהים אתמהא, ר' נחמיה אמ' הלווי ראה פניך לא פללתי למה הנה הראה אותי [אלהים גם את זרעך] זה ירבעם שהוא עומד ומסית את ישראל לעבודה זרה:

יב) **ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו** [6]מהוא מהול אף בניו מהולים:

יג יד) **ויקח יוסף את שניהם וגו' וישלח ישראל את ימינו [וישת**

---

[1] מה"ג שם, ועי' פסי"ר שם י"א ב': [2] ב"ר פפ"ב סי' י': [3] מה"ג עמו' 719, ועי' פסי"ר שם י"ב א: [4] עי' מה"ג שם, תר"י א', פסי"ר שם: [5] עי' פסי"ר שם: [6] מה"ג עמו' 720:

[א] בגליון כי"ו נוסף היתה, ואחר מלת קשה כתוב בגוף הספר „עלי מיתתה שלרחל יתר" ונמחק ע"י קווים, ובמה"ג א"ר יוחנן אמ' יעקב ליוסף קשה עלי מיתתה וכו' מכל הצרות שעברו עלי: [ב] במה"ג איתא עוד ואיזה ירבעם דכתי' ויכו בהם אביה ועמו מכה רבה ויפלו חללים מישראל חמש מאות אלף איש בחור (דה"ב י"ג י"ז), ובפסי"ר שם ד"א מהו מי שצפה שעתיד ליפול מבניו חמשים רבוא מ' ארבעים י' עשרה הרי חמישים ריבוא אלו חמש מאות אלף שהלך ישראל במלחמה וכו' ועי' במ"ע שם: [ג] כ"ה בכי"ו וצ"ע, ובפסי"ר שם מה בזה שהביא את אסנת אמם לפני אביו ואמר לו אבא בבקשה ממך אפילו בשביל הצדקת הזו וכו', ובמה"ג שם הדרש אמר יעקב אבינו ליוסף שמא נשאת אימן שלאלו שלא כהוגן הוציא לו אסנת וכתובתה עמה שלא לחשוד אותו בדבר אחר לכך נאמ' אשר אשר נתן לי אלהים בזה מהוא ביה בכתובתה וקידושין לפי שעתן ועי' בתר"י א' וברש"י עה"ת ובמדרש אגדה הוצ' רש"ב: [ד] ר"י מפרש הפסוק כפשוטו ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות, ור"נ דורש לא יוכל לראות ברוח הקדש, ובפסי"ר שם ועיני ישראל וכו' א"ר יהודה כמשמעו של מקרא שריסי עיניו כבדו מזוקן והיו דבוקים זה לזה וכשהיה מבקש לראות היה תולה אותם אמר לו רב נחמן (צ"ל ר' נחמיה) חס ושלום מהו לא יוכל לראות שנסתלקה ממנו רוח הקודש ועי' במ"ע שם: [ה] ר"י מפרש גם כאן הפסוק כפשוטו ראה פניך וכו' ולא עוד אלא והנה וכו' ואתמהא כאן מלת הפלאה כמו פעמים רבות בב"ר, ור"נ דורש הלווי ראה פניך וכו' למה והנה וכו', ולסוף הדרש נוסף בגליון כי"ו מיד נסתלקה ממנו רוח הקדש בשראה יוסף שנסתלקה ממנו רוח הקדש משכן והוציאם והיה מבקש רחמים ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו ויש' לא' אר' ועי' בתנחומא שם:

על ראש אפרים והוא הצעיר] וגו׳ [1]אמ׳ ר׳ חונה[א] יכי מן התולדות אין אנו יודעים שהוא הצעיר, אלא שהיה מצער את עסקיו זכה לבכירה, ימה אם הצעיר על ידי שהיה מצער את עסקיו זכה לבכורה גדול שהיא מצער את עסקיו על אחת כמה וכמה, ידכיתה ושם אחיו יקטן (בראשית י כה) אמ׳ ר׳ אחא למה נקרא שמו יקטן שהיה מקטין את עסקיו, ימה זכה, זכה להעמיד שלוש עשרה כישפחות, ומה אם הקטן על ידי שהיה מקטין את עסקיו זכה להעמיד שלש עשרה משפחות גדיל שהוא מקטין את עסקיו על אחת כמה וכמה:

שכל את ידיו[2] ר׳ יודה ור׳ נחמיה [ב]ר יודה אמ׳ נישתכלו ידיו שלאבינו יעקב מליתן בכירה למנשה, ר נחמיה אמ׳ ניתחכמי ידיו שלאבינו יעקב ליתן בכירה לאפרים, אמ׳ ר׳ שמיאל בר נחמן אמ׳ הקב״ה לרוח הקודש [ג]ברגיל ברגיל לבי אמרי ליעקב ליתן בכירה לאפרים הדה היא[3] יאנכי תרגלתי לאפרים וגו׳ (הושע יא ג), אכיתיי, קחם על זרוע׳ (שם שם) בשעה שאמ׳ קחם נא אלי ואברכם:

---

[1] מה״ג שם, ב״ר פ״ו צד 43 ופל״ז צד 349, ועי׳ פסי״ר שם י״ב ב׳: [2] מה״ג עמו׳ 721, ועי׳ פסי״ר שם י״ב א׳: [3] עי׳ תנחומא שם, אגדת בראשית פ״ה:

[א] במאמר זה שנסדר גם בב״ר פ״ו ופל״ז ג׳ כאן תה״ל לפי הענין א״ר חונה וכי מן התולדות וכו׳ ואה״כ ודכוותה ושם אחיו יקטן וכו׳: [ב] בפסי״ר א״ר יהודה שכל ידיו של יעקב בבכורתו של מנשה ור״נ אמר שכ׳ השכיל׳ן ידיו של יעקב לרוח הקודש כמה שכתב משכיל לאיתן וכו׳, ובדברי ר״י שם פירשו המפרשים שר״ו דורש שכל בש״ן ימנית ועי׳ גם באגה״ת ח״ב צד 251 וצ״ע, וכדברי ר״נ לפנינו מתורגם גם בת״א אהכימנון לידוהי ועי׳ נם ברש״י עה״ת: [ג] במה״ג ברגול ברגול לבי אמרי וכו׳ וצ״ע, ובפסי״ר שם במאמר כתמי ואכ תרגלתי וכו׳ תרתי ריגלתי ברוח הקודש לברך אפרים אימתי קחם על זרועותי כשאמר יעקב ליוסף קחם וכו׳ ועי׳ במ״ע שם, ובתנחומא שם ואנכי תרגלתי וכו׳ תרגלתי רוה״ק ליעקב בשביל אפרים א״ר שמואל בר נחמן שני פעמים נכתלקה רוה״ק מיעקב באותה שעה וכו׳:

III. Zur jüdischen Literaturgeschichte.

Pseudo-Philo und Jerachmeel.

Von Leopold Cohn, Breslau.

In dem Aufsatz *An apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria* (Jewish Quarterly Review X [1898], 277—332) habe ich eine interessante Schrift, die beinahe verschollen war, zu neuem Leben erweckt. Zusammen mit Bruchstücken einer altlateinischen Übersetzung von Philos *Quaestiones et Solutiones in Genesim* und dem Anfang einer altlateinischen Übersetzung der Philonischen Schrift *De vita contemplativa* veröffentlichte der Humanist Johannes Sichardus in Basel 1527 unter dem Titel *Philonis Iudaei Antiquitatum Biblicarum liber incerto interprete* ein Buch, das weder von Philo herrührt noch irgend etwas von biblischen Altertümern enthält. Den falschen Titel *Antiquitates biblicae* hat Sichard dem Buche gegeben. In den Hss. ist es teils ohne Titel überliefert teils mit der aus dem Inhalt erschlossenen Überschrift *Historia Philonis ab initio mundi usque ad David Regem*. Das Buch enthält eine midraschartige, mit unbekannten Legenden und vielen Reden ausgeschmückte Erzählung biblischer Begebenheiten von Adam bis zum Tode König Sauls. Der lateinischen Bearbeitung liegt zweifellos eine griechische Vorlage zugrunde. Aber auch diese war nicht Original, das ursprüngliche Werk war vielmehr, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, hebräisch geschrieben. Das hebräische Original und die griechische Übersetzung sind spurlos verloren gegangen, erhalten ist nur die lateinische Übersetzung. Diese stammt nach ihrem sprachlichen Charakter etwa aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., das hebräische Original ist, wie gewisse Beobachtungen ergeben, wahrscheinlich kurz nach der Zerstörung des zweiten Tempels verfaßt.

Die kurzen Bemerkungen über die handschriftliche Über-

lieferung, die ich in dem oben erwähnten Aufsatz gemacht habe, kann ich jetzt auf Grund besserer Kenntnis wesentlich berichtigen und vervollständigen. Sichard benutzte für seine Ausgabe, wie er in der Vorrede sagt, zwei Hss., eine aus dem Kloster Lorsch, eine aus Fulda. Die letztere ist nicht, wie ich damals glaubte, verschollen, sondern heute noch vorhanden: ich weiß längst, daß sie sich jetzt in der Landesbibliothek zu Cassel befindet, und habe sie vor einigen Jahren vollständig verglichen. Dagegen ist es zweifelhaft, ob die Lorscher Hs. noch existiert; denn allen Nachforschungen in den verschiedenen Bibliotheken, in die nachweislich Hss. des ehemaligen Klosters Lorsch verschlagen wurden, ist es bisher nicht gelungen, die von Sichard benutzte Hs. aufzufinden. Meine Vermutung, daß sie mit einer Hs. in Cheltenham identisch sein könnte, erwies sich bald als falsch: aus den Mitteilungen eines englischen Freundes, der Gelegenheit hatte, die Hs. zu sehen, erkannte ich, daß die Cheltenhamer Hs., die der von dem Sammler Sir Thomas Phillipps begründeten Bibliothek angehört, nicht aus Lorsch, sondern aus einer Klosterbibliothek in Trier stammt. Mit der Lorscher (die durch die Sichardsche Ausgabe vertreten wird), der Casseler und der Cheltenhamer Hs. ist aber die handschriftliche Überlieferung bei weitem nicht erschöpft. Bis jetzt sind mir insgesamt 14 Hss. bekannt, die die *Antiquitates biblicae* enthalten. Die wichtigsten und ältesten unter ihnen stammen aus dem 11. oder 12. Jahrhundert, so die Fuldaer oder Casseler, eine Hs. in dem Kloster Admont (Steiermark), eine in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, eine im Ungarischen Nationalmuseum in Budapest[1]. Die Casseler Hs. stimmt im allgemeinen mit dem Sichardschen Text überein, die anderen Hss. dagegen weichen vielfach von ihm ab: die von mir verglichenen Hss. aus Admont, München und Budapest zeigen die gleiche Überlieferung, aus der manche Fehler der Sichardschen Ausgabe verbessert und Lücken ergänzt werden können.

Die große Zahl der vorhandenen, in den verschiedensten Gegenden und Bibliotheken zerstreuten Hss. beweist, daß unsere

[1] Näheres in den Prolegomena zu dem vor kurzem erschienenen 6. Bande der kritischen Philo-Ausgabe.

Schrift das ganze Mittelalter hindurch stark verbreitet gewesen sein muß (einige Hss. sind im 15. Jahrhundert geschrieben). Wir haben aber auch Beweise, daß sie gelesen und benutzt wurde. Bei G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui (Bonn 1885) p. 206 ist aus dem Briefe eines Mönches an den Abt Conrad von Tegernsee (12. Jahrhundert) folgende Stelle abgedruckt: *Rogamus igitur in caritate librum Philonis nobis ad horam praestari.* Der Mönch bittet den Abt, ihm die Philohs. zu leihen. Da nicht daran zu denken ist, daß im 12. Jahrhundert in einem deutschen Kloster eine griechische Philohs. vorhanden gewesen ist, geschweige denn studiert wurde, so kann nur eine lateinische gemeint sein, in der die pseudophilonischen *Antiquitates biblicae* und die lateinischen Bruchstücke von Philos *Quaestiones in Genesim* und *De vita contemplativa* enthalten waren. Wahrscheinlich war es die oben genannte Münchener Hs. (Cod. Monacensis lat. 18481), die ehemals der Klosterbibliothek in Tegernsee gehörte. Albertus Magnus zitiert Philo mehrmals, und seine Zitierweise zeigt, daß er eine ähnliche Hs. in Händen gehabt haben muß. Im Kommentar zum Propheten Hosea Kap. 9 (Tom. VIII p. 31 ed. Lugd. 1651) erwähnt er die im Richterbuch Kap. 19 erzählte Schandtat der Männer von Gibea und bemerkt dazu: *Dominus, sicut dicit Philo in libro centum trium Quaestionum, vindicavit et in Israëlitas et in Gabaonitas: in Israëlitas, quia bis occiderunt, in Gabaonitas, quia ex libidine uxorem alterius et violaverunt et occiderunt. causa vindicationis in Israëlitas haec fuit, ut dicitur, quia uxorem Levitae, quae propter adulterium a marito recesserat et secundum legem lapidanda fuerat, vindicaverunt et idolum, quod in domo Michae invenerunt (Iudic. 18), secum asportaverunt et in Micham non vindicaverunt, cum tamen adulterium minus scelus sit quam idololatria. in Gabaonitas autem, quia contra honestatem humanam uxorem sacerdotis stimulo libidinis interfecerunt.* Diese Begründung stammt nicht aus Philos *Quaestiones in Genesim*, sondern aus den pseudophilonischen *Antiquitates biblicae* (Sich. p. 45 ff.). Albertus M. nennt irrtümlich die *Quaestiones*, weil vermutlich in seiner Hs. nur dieser Titel stand, und die pseudophilonische Schrift ohne Titel war. An einer anderen Stelle (Comm. in lib. IV Sentent. Dist. 33, Tom. XVI p. 688) nimmt

er auf Pseudo-Philo mit folgenden Worten bezug: . . . *cum instabat multitudo pertrahentium ad idololatriam et paucitas Deum colentium in tantum, quod, ut narrat Philo in suo Pentateucho, Abraham carcere et igne cogebatur nomen suum lateri impressum venerandum posteritati praebere a ducibus qui venerunt ab Oriente.* Hier ist auf eine Legende von Abrahams Errettung vom Feuertode beim Turmbau zu Babel angespielt, die Pseudo-Philo allein kennt (Sich. p. 6 ff. cf. Jew. Quart. Rev. a. a. O. p. 285). Bei Petrus Comestor (saec. XII) in seiner Historia Scholastica lib. Genes. cap. XXXVII (Migne, Patrol. lat., T. 198) findet sich folgendes Zitat: *Narrat autem Philo Iudaeus vel at alii volunt gentilis philosophus in libro Quaestionum super Genesim, quod ex tribus filiis Noe adhuc ipso vivente sunt nati viginti quatuor milia virorum et centum, extra mulieres et parvulos, habentes tres super se duces, quos praediximus.* Hier haben wir dieselbe Vermengung der Philonischen *Quaestiones in Genesim* und der pseudophilonischen Schrift. Die Angabe bezieht sich auf Pseudo-Philos Erzählung von der großen Musterung der wehrfähigen Nachkommen der drei Söhne Noahs durch die drei Heerführer Jectam (Joqtan), Phenech (Pinchas) und Nembroth (Nimrod), die noch zu Lebzeiten Noahs stattgefunden haben soll (Sich. p. 5 f.). Die angegebene Ziffer weicht allerdings erheblich ab. Pseudo-Philo gibt die Zahl auf 914100 an; es liegt aber vermutlich nur eine Verschreibung in der betreffenden Hs. vor (viginti quattuor statt nongenti quattuordecim). In einer im 13. Jahrhundert geschriebenen Hs. der Aurora (einer versifizierten Bibel) des Petrus de Riga (saec. XII) in Oxford finden sich Randbemerkungen, in welchen Philo (einmal *Philo Alexandrinus disertissimus Iudaeorum*) d. h. Pseudo-Philo c. 30 Mal zitiert wird: vgl. M. R. James. Journal of theol. studies VII (1906) p. 565.

Kurz nachdem mein Aufsatz über Pseudo-Philo erschienen war, veröffentlichte M. Gaster aus einem hebräischen Manuskript der Bodleiana in Oxford in englischer Übersetzung Teile einer Sammlung von chronikartigen Notizen und biblischen Legenden, die in einigen Stücken große Verwandtschaft, ja wörtliche Übereinstimmung mit Pseudo-Philo zeigt[1]. Geschrieben ist die Hs.

[1] The Chronicles of Jerahmeel; or the Hebrew Bible Historiale. London 1899.

im Anfang des 14. Jahrhunderts, nach A. Neubauer im Jahre 1325, von einem gewissen Eleazar ben Ascher Halevi, der am Rhein lebte. Dieser hat, wie er in der Vorrede bemerkt, aus verschiedenen Büchern das Werk zusammengestellt. An einer Stelle (Kap. XXXI § 5 bei Gaster) hat er ein Stück aus Josippon eingeschoben, wie er unter Nennung seines Namens ausdrücklich angibt. Sonst scheint in dem von Gaster herausgegebenen Teil hauptsächlich die Chronik des Jerachmeel ben Schelomo benutzt oder vielmehr wörtlich aufgenommen zu sein. Denn dieser nennt sich in dem Werke wiederholt als Verfasser mit Wendungen wie מצאתי אני ירחמאל u. ä., und Eleazar b. Ascher sagt am Ende jenes aus Josippon eingeschobenen Stückes נחזור למלוצת ירחמאלי (Kap. XXXI § 15 bei Gaster)[1]. A. Neubauer, der den Inhalt der Hs. genau beschrieben und einige poetische und prosaische Traktate des Jerachmeel, die sich außer der Chronik darin finden, veröffentlicht hat, sprach die Vermutung aus, daß Jerachmeel um das 11. Jahrhundert in Süditalien gelebt hat. Aus einigen Zitaten und aus der Form gewisser geographischer Namen in der Chronik wollte er den Schluß ziehen, daß Jerachmeel griechisch verstand und nicht nur hebräische Quellen benutzte (unter diesen in sehr ausgedehntem Maße den Josippon), sondern auch griechische. Darin irrte Neubauer, denn die geographischen Namen zeigen vielmehr (wie Gaster richtig bemerkt) lateinische Form: גיתולי (Gaetuli), צירני (Cyrene), פיניצי (Phoenice), פרנצי (Franci), גרצי (Graeci) u. ä. Auch die Übereinstimmung mit Petrus Comestor in den betreffenden Abschnitten spricht dafür, daß bei Jerachmeel eine lateinische Quelle für die weltchronikartigen Notizen nichtjüdischen Charakters benutzt ist. Außerdem ist es an sich unwahrscheinlich, daß ein mittelalterlicher jüdischer Schriftsteller, der im Abendlande lebte, griechisch verstand: wohl aber dürfen wir ihm Kenntnis der lateinischen Sprache zutrauen. Das Vaterland des Jerachmeel läßt sich nicht feststellen, seine Lebenszeit fällt wohl in das 12. Jahrhundert. In der Chronik des Jerachmeel ist nun noch eine zweite lateinische Quelle benutzt, unsere pseudophilonische Schrift.

[1] Vgl. A. Neubauer, Jewish Quarterly Review, Vol. XI (1899) p. 364 ff.

Jerachmeel (denn ihm, nicht dem Schreiber der Hs. Eleazar, dürfen wir das Zitat zuweisen) zitiert Philo d. h. Pseudo-Philos *Antiquitates biblicae* nur an einer Stelle mit folgenden Worten (Cap. LVII § 1 bei Gaster): *Philo, der Freund von Joseph ben Gorion, erzählt in seinem Buche, daß nach dem Tode des Josua die Kinder Israel keinen Führer besaßen.* Es folgt die Erzählung von der Wahl des Kenaz und den merkwürdigen Begebenheiten, die sich unter ihm zugetragen haben sollen (cf. Jew. Quart. Rev. l. l. p. 295), nach Pseudo-Philo (p. 25 ff. Sich.). Darauf, daß Philo, der angebliche Verfasser des ausgeschriebenen Buches, hier als Freund des Joseph ben Gorion bezeichnet wird, ist weiter kein Gewicht zu legen. Josippon (Joseph ben Gorion) wurde im Mittelalter für identisch gehalten mit Flavius Iosephus. Jerachmeel (oder sein Gewährsmann), der die Gleichartigkeit der pseudophilonischen Schrift mit seiner Hauptquelle Josippon erkannte und wohl auch wissen mochte, daß der Philosoph Philo und der Historiker Iosephus vielfach zusammen genannt wurden (wie bei den Kirchenvätern), glaubte die neue Quelle nicht besser charakterisieren zu können, als indem er Philo und Josippon zu Freunden machte. An anderen Stellen sind die *Antiquitates biblicae* stillschweigend benutzt. Sicher liegt folgenden Abschnitten der Chronik des Jerachmeel Pseudo-Philo als Quelle zugrunde: Kap. XXVI § 2—15 (Nachkommenschaft Adams und Kains); § 21 (Anrede Gottes an Noah nach der Sintflut). Kap. XXVII (Nachkommenschaft der drei Söhne Noahs bis Terach). Kap. XXVIII (Musterung der wehrfähigen Mannschaft durch die drei erwählten Heerführer Joqtan, Nimrod und Pinchas). Kap. XXIX (Turmbau von Babel und Abrahams Errettung vom Feuerofen). Kap. XXX § 1—5 (Sprachverwirrung beim Turmbau). Kap. XLII § 5—9 (Reden Amrams und Prophezeiung Miriams). Kap. LVII (Erzählung von Kenaz). Kap. LVIII § 7 (Gideon); § 10 (Jair). Kap. LIX § 1—8 (Jephtha und seine Tochter); § 12 (Micha); § 14 und 17 (Pinchas). Mit Kap. LIX endet der biblische Teil der Chronik des Jerachmeel und damit auch die Benutzung der pseudophilonischen Schrift.

An und für sich liegt es nahe anzunehmen, daß auch bei Jerachmeel Pseudo-Philo in der Gestalt, in der er uns vorliegt, d. h. in der lateinischen Übersetzung als Quelle gedient hat.

Denn von dem mutmaßlich erschlossenen hebräischen Original wie von der griechischen Übersetzung, die der lateinischen zugrunde liegt, hat sich nirgends auch nur die geringste Spur gezeigt. Dazu kommt, daß bei Jerachmeel, wie wir gesehen haben, noch eine zweite lateinisch abgefaßte Quelle benutzt ist. Gaster ist anderer Meinung, er behauptet, daß wir in den mit Pseudo-Philo übereinstimmenden Stücken der Chronik des Jerachmeel das von mir vermutete hebräische Original des von Sichard herausgegebenen Werkes zu erblicken haben. Diese Behauptung bedarf zunächst einer wesentlichen Einschränkung. Gaster selbst weist darauf hin, daß die lateinische Übersetzung den vollständigen Text des ursprünglichen Werkes zu bieten scheint, während der hebräische Text der betreffenden Stücke bei Jerachmeel sehr fragmentarisch ist. Genauer ausgedrückt, ist der Wortlaut bei Jerachmeel gegenüber dem lateinischen Text vielfach stark verkürzt. Wir hätten es also, gesetzt Gasters Ansicht wäre zutreffend, bei Jerachmeel nicht mit dem Original selbst, sondern nur mit einer verkürzten Bearbeitung des Originals des pseudophilonischen Werkes zu tun. In Wirklichkeit aber handelt es sich bei Jerachmeel wie bei anderen Benutzern nur um Auszüge aus der uns vorliegenden lateinischen Übersetzung, also um eine Rückübersetzung ins Hebräische. Die einzige Begründung, die Gaster für seine Behauptung anführt, besteht darin, daß in den Eigennamen der Genealogien die Unterscheidung von ה und ח, von א und ע, von ב und ת, von כ und ק, von ב, ש und ס nicht vorkommen dürfte, wenn eine Rückübersetzung vorläge, weil es im Griechischen und Lateinischen entsprechende Laute für alle diese nicht gibt. Als stichhaltig kann dieser Einwand nicht gelten. Einem Manne wie Jerachmeel dürfen wir zutrauen, daß er bemüht gewesen ist, die Namen, die ja größtenteils der Bibel entlehnt sind, in einer Form wiederzugeben, die ihm auf Grund seiner Bekanntschaft mit der Bibel und mit dem Geist der hebräischen Sprache der lateinischen Vorlage zu entsprechen schien. Gerade die Eigennamen sind aber in dem lateinischen Text vielfach entsetzlich verderbt, und Jerachmeel scheint einen hier und da vielleicht etwas besseren, im allgemeinen aber denselben verderbten Text vor sich gehabt zu haben, so daß er in vielen Fällen auf die Herstellung von

unbekannten Namen verzichtete und sie in der Form wiedergab, wie er sie in seiner lateinischen Hs. las. Gaster weist selbst darauf hin, daß die Namen der Söhne Joqtans (Kap. XXVII § 5) in derselben korrupten Form bei ihm geschrieben sind wie im lateinischen Text. Das ist aber nicht eine Ausnahme, sondern die Regel: eine Unmasse sonderbarer Namen erscheint gleich oder ganz ähnlich lautend bei Jerachmeel und im lateinischen Text, die im hebräischen Original des pseudophilonischen Werkes unmöglich eine so unhebräische Form gehabt haben können. Wenn z. B. Jerachmeel mit sorgsamer Hinzufügung von Vokalen (die er bei den meisten Namen unterläßt) Namen wie *Saba Asin* durch שַׁיָּא עָזְבָן wiedergibt, *Elidia* durch אֵלִידְעָה, *Cechar* durch כֵּיכַר, *Achaun* durch עֲכַאוֹן, *Feledi*[1] durch פְּלֵידִי, so dürfen wir wohl sagen, daß er eine lateinische Vorlage gehabt hat, die von dem Sichardschen Text nicht zu sehr abwich.

Wir haben aber noch stärkere Beweise. In Gasters Übersetzung erscheinen allerdings viele Namen sehr verändert gegenüber dem lateinischen Text. Man muß aber bedenken, daß Sichard nur zwei Hss. zur Verfügung hatte, die noch dazu die gleiche Überlieferung zeigten. Jerachmeel kann eine Hs. gehabt haben, die einer anderen Überlieferungsklasse angehörte als die Lorscher und die Casseler Hs. Und in der Tat verringert sich die Zahl der Abweichungen in den Namen, wenn wir andere Hss. zum Vergleich heranziehen. Aus meinen Kollationen der Hss. von Admont, München und Budapest kann ich nachweisen, daß Jerachmeel dieser Überlieferung näher steht als der durch Sichard bisher allein bekannt gewordenen. Ein großer Teil der Abweichungen, die dabei zutage treten, erklärt sich aus der bei den mittelalterlichen Schreibern häufig vorkommenden Verwechselung ähnlich aussehender Buchstaben, wie *I* und *l*, *z* und *h*, *ch* und *d*, *in* und *m* u. a. Gleich in der ersten genealogischen Reihe (Nachkommen Adams, Seths und Kains: Kap. XXVI § 2 ff.) finden sich außer den erwähnten noch folgende bemerkenswerte Namen, die sich nur aus der Benutzung der lateinischen Vorlage erklären, und Übereinstimmungen mit den genannten Hss., während der Text bei Sichard etwas ab-

[1] Mehrere Hss. haben dafür *Felech*; ursprünglich lautete also der Name wohl *Peleg*.

weicht: § 2 זרחמה *Zarama* (Sichard: *Harama*). § 3 Seth hat zwei (Sichard: *tres*) Töchter מְלִילָא וְתִילָא *Malila* (Sich.: *Malida*) *et Thila*. § 6 לודיאוטין (Gaster liest Luriūṭin) *Lodiotim* (Sich.: *Lodootim*). § 9 עַמּוּגָה *Amuga* (Sich.: *Aniuga*). § 11 תֶּמֶד *Themech* (Verwechselung von *ch* und *d*). ibid. גֵּזֶה *Teze* (Sich.: *Tehe*): der nächste Name ist deutlich יֶשְׁבָּה *Iesca* (Gaster liest *Yeshbah*). § 13 der älteste Sohn des Enoch (des Sohnes Kains) heißt in der Bibel עִירָד, bei Pseudo-Philo *Cira[m]* und so bei Jerachmeel זֵירָא: die Abweichung im Anfangsbuchstaben hat offenbar ihren Grund in der Verwechselung von ע und צ, die dem Übersetzer zur Last fällt: denn im hebräischen Original waren die aus der Bibel unmittelbar übernommenen Namen nicht verändert. Dann fehlt bei Pseudo-Philo der Name מְחוּיָאֵל, als Sohn des *Cira* (= עִירָד) wird *Matusael* (מְתוּשָׁאֵל) genannt: dieselbe Lücke findet sich bei Jerachmeel, während sie im hebräischen Original des Pseudo-Philo schwerlich anzunehmen ist.

Einige weitere Beispiele seien aus Kap. XXVII (Genealogie der Nachkommen Japhets, Chams und Schems) angeführt. § 3 שליש ארץ רומירת: (falsch übersetzt Gaster *was flooded*) אז נפצה ויכבשו בניו את ידיד = *et tunc divisa est pars tertia terrae. Domereth et filii eius acceperunt Ladech.* Hier ist zunächst von Jerachmeel falsch interpungiert und *Domereth* irrtümlich mit *terrae* verbunden. רומירת (so im Faksimile deutlich zu lesen, Gaster liest Romidath) ist leichte Verschreibung für דומירת. *Domeret[h]* hat also Jerachmeel sicher in seiner Vorlage gelesen, so wie bei Pseudo-Philo überliefert ist. Dies kann aber nach dem Zusammenhang nichts anderes sein als eine Verschreibung für *Gomer et* (das zweite *et* Dittographie)[1]. Der Name ידיד statt *Ladech* beruht auf Verwechselung von *I* und *l* und von *d* und *ch* (vielleicht aber ist der Name ידיך zu lesen). Bei den folgenden Namen hat Sichard mehrmals ' gesetzt, als ob Lücken im Text wären; man braucht aber nur durch falsche Verbindung entstandene Namen in ihre Bestandteile zu zerlegen, so ergibt sich ein lückenloser Text und Übereinstimmung mit Jerachmeel: für *Degalmadam* ist zu lesen *Degal . Madain* (דֵּיגַל: ובני מדי), für

[1] Auf dieses Beispiel hat bereits Siegm. Fraenkel hingewiesen als Beweis für die Benutzung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Philo durch Jerachmeel (Theol. Lit.-Zeit. XXV [1900], 452).

Godariphath haben die Hss. selbst *Goda . Riphath* (גודה : יבני ריפת), für *Phudelisa* dieselben *Futh . Elisa* (פוט : ובני אלישה), für *Thabolathesis* dieselben *Thabola . Thesis* (טבלו ובני תרשיש). § 4 heißen bei Gaster die Söhne des Chusch: *Sheba, Tudan, Vabni (?), Māipôn, Tinôs, Silió, Tiluf, Gilug, Lipukh.* Für *Vabni* zeigt aber das Faksimile deutlich ובני *(und die Söhne)*, in dem folgenden Worte מאיפן steckt der Name *Phun*, wie Pseudo-Philo vorher den dritten Sohn des Cham (statt *Phut)* genannt hat, und die weiteren Namen sind die der Söhne dieses Phun. So ergibt sich auch hier Übereinstimmung mit dem lateinischen Pseudo-Philo, nur müssen wir die Lesarten der oben erwähnten Hss. einsetzen: *et filii Phuni* \. *Tenus*\ . *Zeleu . Telup* (Sich.: *Effuntenus, Zeleutelup) . Geluch . Lefuch.* Im § 5 gibt Jerachmeel für die Söhne des Joqtan auffallenderweise zum Teil ganz andere Namen als in der Bibel (1. Mos. 10,26—29) stehen. Es sind dieselben Namen wie bei Pseudo-Philo (abgesehen von kleinen Verschreibungen), so שלפטרא = *Salastra*, מוזאם = *Muzaam*, ריאדורא = *Rea . Duram*, דיקלבל = *Deglabal*, מימואל = *Mimoel*, שבתיטתפין = *Sabthifin.* Man erkennt aber leicht, daß diese sonderbaren Namen nichts als Verstümmelungen der biblischen Namen sind: in *Salastra* (verschrieben für *Salaftra) et Muzaam* stecken שָׁלַף וְאֶת חֲצַרְמָוֶת, in *Rea . Duram* רַעְוָה וְאֶת הֲדוֹרָם, *Deglabal (Declabal)* ist verstümmelt aus דִּקְלָה וְאֶת עֵיבָל, *Mimoel* aus אֲבִימָאֵל, *Sabthifin* aus שְׁבָא וְאֶת אוֹפִר. Pseudo-Philo hat da, wo er die in der Bibel vorkommenden Namen verwendet, ihre Form nicht verändert. Derartige Verstümmelungen und Verderbnisse können nur von dem lateinischen Übersetzer oder von den Schreibern der lateinischen Hss. herrühren. Daraus folgt auch hier der zwingende Schluß, daß die Quelle des Jerachmeel nicht das hebräische Original des Pseudo-Philo, sondern nur die lateinische Übersetzung gewesen sein kann.

Wie die Verstümmelungen der Namen, so kehren auch andere Textverderbnisse der lateinischen Übersetzung bei Jerachmeel wieder. Ein auffallendes Beispiel bietet ein Satz, der sich S. 2 (Sich.) findet. Dort wird von Jobal (Jubal) erzählt: *. . . qui initiavit docere omnem psalmum organorum. In tempore illo cum initiassent habitantes terram operari iniqua, unusquisque in uxorem proximi sui, contaminantes eas, indignatus est deus, et*

coepit percutere cyneram et cytharam et omne organum dulcis psalterii, et corrumpere terram. Der Unsinn, den der Satz enthält, ist natürlich nur durch Schuld eines Abschreibers entstanden. Man erkennt leicht, daß die Worte *et coepit — dulcis psalterii* sich nur auf Jubal beziehen können, daß sie also an den Schluß des vorhergehenden Satzes nach *omnem psalmum organorum* umgestellt werden müssen. Die Worte *et corrumpere terram* beziehen sich offenbar auf die *habitantes terram* und gehören vor die Worte *indignatus est deus.* Bei Jerachmeel nun lautet der Satz nach Gasters Übersetzung folgendermaßen: XXVI § 14 (so auch schon XXIV § 6) *Then the inhabitants of the land began to commit violence and to defile the wives of their neighbours, thus kindling the anger of the Lord; and they then began to play upon the harp and the reed pipe and to sport with every kind of song, corrupting the earth.* Offenbar hat der Verfasser den in so arge Verwirrung geratenen Text des Pseudo-Philo so vor sich gehabt, wie wir ihn bei Sichard lesen; er hat aber das Unpassende der Verbindung der Worte *indignatus est deus* und *et coepit* usw. gefühlt und deshalb versucht, den Unsinn dadurch zu beseitigen, daß er *coepit* durch den Plural übersetzte, so daß bei ihm die anstößigen Worte sich auf die *habitantes terram* beziehen, wodurch nun aber der neue Unsinn entsteht, daß sie durch Harfen- und Zitherspiel die Erde verdorben haben.

Gewöhnlich ist in den pseudophilonischen Stücken bei Jerachmeel, wie bereits bemerkt, die Erzählung stark gekürzt. Ein Mehr gegenüber dem lateinischen Text, das man als Beweis für die Benutzung des hebräischen Originals anführen könnte, weist der Text bei Jerachmeel nicht auf. Kleine Abweichungen vom Sichardschen Text in dieser Beziehung werden wiederum durch die Handschriften beseitigt oder aufgeklärt. In der Erzählung von Jephthas Tochter wird berichtet, wie sie ihren Vater um Erlaubnis bittet, vor ihrem Opfertode in die Berge zu gehen, um ihr Geschick zu beklagen, wie sie dann auf den Berg Telag geht und Gott ihr Opfer annimmt. Dann heißt es bei Jerachmeel (Kap. LIX § 6) nach Gasters Übersetzung weiter: *Sedah, the daughter of Jephthah, then fell upon her mothers bosom, and went on the mountain of Telag weeping and bewailed her fate.* Auffallend sind die Worte *then fell upon her*

mothers bosom. sie sind hier nicht recht am Platze, nachdem vorher (§ 5) bereits gesagt war, daß Seelah mit ihren Freundinnen auf den Berg Telag ging. Von der Mutter der Tochter Jephthas ist sonst nirgends die Rede. In Sichards Text findet sich nichts Entsprechendes, dort heißt es in richtigem Anschluß an das Vorhergehende (p. 41): *Et ut venit filia Jephthae in montem Thelac, coepit plorare.* Die Verschiedenheit der beiden Texte hat ihren Grund darin, daß in den von Sichard benutzten Hss. durch Ausfall einiger Worte eine kleine Lücke entstanden ist. Bei Sichard endet der den eben erwähnten Worten vorausgehende Satz mit den Worten: *et erit mors eius preciosa ante conspectum meum omni tempore* (=Jerachmeel § 5 *and her death shall be very precious in my sight*), in anderen Hss. dagegen folgen noch die Worte: *et abiens decidet in sinum matrum suarum.* Diese können wohl kaum einen anderen Sinn haben als: „und scheidend wird sie zu ihren Müttern eingehen" (nach Echa 2,12). Jerachmeel hat offenbar die Worte mißverstanden, er übersetzt *matrum suarum* durch den Singular und verdreht den Sinn der Worte, indem er sie aus ihrem Zusammenhang herausreißt und in den nächsten Satz hineinbringt, in den sie nicht hineingehören. Hätte er das hebräische Original des pseudophilonischen Werkes vor sich gehabt, so wäre ihm kaum ein solches Mißverständnis begegnet.

Der Beweis dürfte nunmehr wohl zur Genüge erbracht sein, daß die Quelle der pseudophilonischen Stücke in der Chronik des Jerachmeel die allein erhaltene und uns vorliegende lateinische Übersetzung gewesen ist. Es fragt sich aber — und diese Frage soll schließlich noch kurz berührt werden — ob Jerachmeel überhaupt Pseudo-Philo direkt benutzt hat. Die Art, wie bisweilen ohne jede Andeutung eines Quellenwechsels in die pseudophilonischen Stücke Nachrichten aus anderen Quellen eingeschoben und umgekehrt aus anderen Quellen stammende Erzählungen durch kurze Auszüge aus Pseudo-Philo unterbrochen werden, legt die Vermutung nahe, daß Jerachmeel aus einem älteren Werke geschöpft hat, in dem verschiedene Quellen (darunter Pseudo-Philo) bereits mit- und ineinander verarbeitet waren. Der Umstand, daß er an einer Stelle Pseudo-Philo ausdrücklich zitiert, würde nicht unbedingt gegen eine solche Vermutung sprechen. Ebenso wie manche anderen Zitate

(Strabo, Nikolaus von Damaskus) kann er auch das Philo-Zitat aus seiner direkten Quelle einfach übernommen haben. Auffällig ist bei Jerachmeel insbesondere die häufige Verquickung der pseudophilonischen Stücke mit kurzen Auszügen aus einer (lateinisch geschriebenen) synchronistischen Weltchronik, die ganz in derselben Weise von Petrus Comestor benutzt ist. Im Kap. XXVI, wo die Benutzung des Pseudo-Philo bei Jerachmeel beginnt, stammen § 2—15 aus dem Anfang des pseudophilonischen Werkes, § 15 (von den Worten *This same Jubal discovered* an) bis 20 dagegen aus anderer Quelle, die auch bei Petrus Comestor Genes. cap. XXVIII benutzt ist, § 21 wiederum ist eine verkürzte Wiedergabe des Sintflutberichts aus Pseudo-Philo. In Kap. XXX sind nur § 1—4 aus Pseudo-Philo, § 5—7 aus anderer jüdischer Quelle, und Kap. XXXI ist der lateinischen Bearbeitung eines Διαμερισμὸς τῆς γῆς (Verteilung der Erde unter die Nachkommen der drei Söhne Noahs) entnommen, von deren Benutzung auch bei Petrus Comestor Genes. Kap. XXXVII Spuren vorhanden sind. Übereinstimmung mit diesem zeigt auch das folgende Kap. XXXII des Jerachmeel, und merkwürdigerweise findet sich gerade in diesem Abschnitt bei Petrus Comestor das Philo-Zitat (s. ob. S. 176). Ähnliche Quellenmischungen finden wir bei Jerachmeel in Kap. XLII (nur § 5—9 aus Pseudo-Philo), Kap. LVIII (§ 1 aus Josippon, § 2 aus der mit Petrus Comestor gemeinsamen nichtjüdischen lateinischen Quelle, § 4 und 5 klingen an Pseudo-Philo an, § 6 wieder aus der lateinischen Quelle, § 7 aus Pseudo-Philo, § 8 und 9 aus der lateinischen Quelle, § 10 aus Pseudo-Philo, § 11 aus der lateinischen Quelle). Kap. LIX (§ 1—8 aus Pseudo-Philo, § 8 Ende—§ 11 aus der lateinischen Quelle, § 12, 14, 17 aus Pseudo-Philo). Angesichts solcher Stellen möchte die Vermutung berechtigt erscheinen, daß die darin hervortretende Verarbeitung ganz verschiedener Quellen nicht erst von Jerachmeel vorgenommen ist, sondern aus einem älteren Werke übernommen wurde. Die Frage erfordert jedoch eine sorgfältigere Untersuchung, auf die ich mich hier nicht einlassen kann.

Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber.

Von I. Elbogen.

Der Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud war das erste größere Werk[1] gewidmet, mit dem der Jubilar seinen Ruf als Gelehrter begründet hat, er hat damit das wenig bekannte Emuna Rama der wissenschaftlichen Beurteilung zugänglich gemacht und auf den Verfasser als den ersten folgerichtigen Vertreter der peripatetischen Philosophie unter den Juden des Mittelalters nachdrücklich hingewiesen. Eine wissenschaftliche Würdigung Abraham ibn Dauds als Geschichtsschreiber ist bis auf wenige Bemerkungen[2] bisher nirgends erfolgt, obwohl seine Leistungen auf diesem Gebiete weit verbreitet und häufig verwertet wurden.

AiD hat drei geschichtliche Arbeiten verfaßt: 1) das Buch von der Tradition, das er selbst als ספר סדר הקבלה[3] bezeichnet, Abraham Zacuto[4] jedoch unter dem Titel דיוחי עולם anführt;

[1] J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879 (vorher Monatsschrift 1877, 1878), vgl. auch Jew. Enc. I 101.

[2] Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden. § 30 S. 45 ff.; Graetz, Gesch. der Juden, VI[3], S. 166. Noch am eingehendsten finde ich es besprochen in dem wenig bekannten כל חמדת ישראל von Golomb, 1901, S. 87.

[3] Am Ende von 2: כבר זכרתי למעלה בתחלת ספר סדר הקבלה. Bei Neubauer (vgl. S. 187 Anm. 4) 47 gleich am Anfang heißt es זה סדר הקבלה בתבנותו, dafür steht in der Ed. Pr. und einer Handschrift זה ספר הקבלה; auch später wird es meist so genannt, richtig ist wahrscheinlich die Zusammensetzung beider Worte wie im Text. Auch das von Nissim b. Jacob in Kairuan beabsichtigte Werk heißt ספר סדר מקבלי התורה; vgl. dazu S. Poźnanski אנשי קירואן S. 38 (Harkavy-Festschrift S. 212).

[4] Juchasin, ed. London, 216 b ע"ס בתב . . . בעל דורות עולם ר"ל ס' קבלת החכיד, ר' אברהם הלוי בן דאוד הלוי הצדוק ז"ל שמת בטולידו' על יחוד השם, vgl. auch das. 204 b. Die letztere Nachricht siehe auch bei Neubauer a. a. O. 94 und 102.

dazu gehört als Anhang 2) דברי מלכי ישראל בבית שני, eine Geschichte der Juden von der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus und 3) זכרון דברי רומי, d. i. eine Aufzählung der römischen Kaiser bis zum Beginn des VII. Jahrhunderts und die allerallgemeinsten Nachrichten zur Geschichte Spaniens. Es wäre möglich, daß der Name דורות עולם vom Verfasser als Bezeichnung des Gesamtwerkes gebraucht worden wäre. Das Hauptwerk bleibt an Umfang hinter dem Anhang zurück, aber der Verfasser verweist ausdrücklich auf diesen besonderen Teil[1], und so bleibt über das Verhältnis beider kein Zweifel. Die beachtenswerte Trennung des Stoffes erfolgte aus dem Grunde, daß AiD den Beweis von der ununterbrochenen Fortdauer der Tradition nicht durch die Darstellung der politischen Geschehnisse unterbrechen wollte[2]. Das Buch von der Tradition ist nach der eigenen Angabe des Verfassers 1160 61[3] entstanden, wir haben keinen Anlaß zu zweifeln, daß auch die es ergänzenden Teile in derselben Zeit niedergeschrieben wurden. Eine kritische Ausgabe besitzen wir nur von der Hauptschrift[4], die beiden Anhänge sind äußerst schlecht überliefert.

Das זכרון דברי רומי, um mit der kleinsten Schrift anzufangen, beginnt mit der Gründung Roms, erwähnt die Regierungszeit der Könige und die Einsetzung der Republik mit Konsul und Senat an der Spitze, um dann gleich zu Cäsar und zur Einsetzung des Kaisertums überzugehen. Es folgt eine trockene Aufzählung der Kaiser und der Dauer ihrer Regierung, die nur selten durch Hervorhebung eines Charakterzuges oder wichtiger Ereignisse aus der Lebenszeit der Herrscher unterbrochen wird. Erst gegen Ende schweift AiD ab: „In seinen Tagen (d. i. des Honorius) drangen die Kinder 'Us, d. s. die

[1] S. Neubauer S. 53 u. S. 81 f. (der letzte Absatz fehlte in allen früheren Ausgaben). Vgl. auch das Zitat in Note 3.

[2] S. 53.

[3] Das. S. 61.

[4] In Neubauers Mediaeval Jewish Chronicles Bd. I S. 47—82 (Anecdota Oxoniensia. Sem. Ser. I 4, Oxford 1887); im folgenden ist stets diese Ausgabe des ספר הקבלה zitiert. Die Anhänge sind nach Ed. Amsterdam 1711 angeführt, die von der Ed. Pr., Mantua 1516, nur an wenigen, meist von der Zensur geänderten Stellen abweicht und im Gegensatz zu ihr paginiert ist.

Gothen, in Spanien ein, sie bestanden aus drei Abteilungen: Vandalen, Alanen, Sueven (nach den Vandalen nannte man Sepharad Andalusien), sie eroberten das ganze Land von einem Volke, das man Hispanier nannte, weshalb ihr Land Hispanien hieß. Sie stammten von Tubal, dem Japhetiten[1], die Bne ʿUs erschlugen sie und setzten sich an ihrer Stelle fest. Hingegen die Bewohner von Navarra vertrieben sie nicht, die heißen Basken und haben sich bis heute erhalten. Dann wurde Theodorich, König der Sueven, siegreich, er schlug alle Könige der Vandalen und Alanen und nahm von ihnen Barcelona, Saragossa bis Lerida, Cordova, Sevilla, Toledo, Merida, Astorga bis zur Rhone[2], alles eroberte er, und er war noch Heide.“ Dann folgen wieder römische Kaiser bis zur Zeit Mohammeds, in dessen Tagen Papst Gregor der Große lebte, der ein großer Philosoph war, sowie die Brüder Isidoro und Leander, Bischöfe von Sevilla, die mit Unterstützung des Königs Rekkared den Katholizismus verbreiteten. Der kleine Abriß liegt in einem sehr schlechten Texte[3] vor, viele Namen fehlen, die meisten vorhandenen sind verstümmelt. Die Regierungszeiten der Kaiser sind nur in vollen Jahren angegeben, infolge von Fehlern der Abschreiber häufig ebenfalls ganz ungenau. Wir besitzen andere hebräische Kaiserlisten aus dem Mittelalter, die weit zuverlässiger sind[4].

Die דברי מלכי ישראל בבית שני sind so angelegt, daß etwa je ein Drittel auf die Zeit der Hasmonäer (50a—60a), des Herodes (60b—69a), und auf den jüdischen Krieg (69b—79)

[1] Gen. 10_2, vgl. The Chronicles of Jerahmeel (ed. Gaster) S. 67; die ältere jüdische Tradition setzt תובל = Bithynien, vgl. Krauß in MS. IXL S. 2. u. 10.

[2] Die Reihenfolge ist geographisch sehr anfechtbar; wo er Länder aufzählt (z. B. S. 67, 78), ist AiD vorsichtiger.

[3] Schon in der Ed. Pr. Auch in der hier angeführten Stelle ist der Text mehrfach verderbt. Die Identifizierung der Namen geschah zum großen Teil schon durch Zunz in Zeitschr. f. d. Wissenschaft d. Judentums I 114 ff.

[4] Vgl. z. B. Neubauer a. a. O. S. 185 f. S. Krauß, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte, Wien 1914, S. 143 f., scheint unsere Chronik als byzantinisch angesehen zu haben, obwohl an der zitierten Stelle (Steinschneider, Geschichtsliteratur, § 30) richtig AiD als Verfasser genannt ist. עץ kennt Krauß das. 99 ff. nur als Äquivalent für Byzanz.

kommt. Sie beginnen mit dem Tode Alexanders des Großen und der Entstehung der Septuaginta. Dann geht der Verfasser zur Religionsverfolgung durch die Syrer und dem Aufstande des Mathatias über. Von seinen Söhnen wird nur Juda Makkabi ausführlich behandelt, Eleasar kurz und Simon mit wenigen Worten abgetan. An Johann Hyrkan interessiert ihn besonders die Niederwerfung der Samaritaner und die Zerstörung ihres Tempels auf dem Gerisim sowie der Bruch mit den Pharisäern. Unter Alexander Jannai und Salome werden fast nur solche Ereignisse mitgeteilt, die sich auf den Streit der Parteien beziehen, ziemlich ausführlich wird dann vom Kampfe Hyrkans bezw. Antipaters mit Aristobul und seinen Söhnen Alexander und Antigonos sowie vom Eingreifen der Römer gesprochen. Auch das Leben des Herodes wird eingehend behandelt, besonderen Raum nimmt der unaufhörliche Familienzwist ein; die Pracht des Tempelbaues wird begeistert geschildert. Von Archelaus wird nur erzählt, daß das Volk ihn bei Augustus erfolglos verklagte, daß der Kaiser aber schließlich doch nach Jerusalem kam und ihn absetzte. Sein Nachfolger wurde Herodes Antipas, dann regierte Agrippa, in dessen Tagen Nero das Volk bedrückte, so daß der Aufstand ausbrach. Es wird nun die Vorgeschichte des Aufstandes erzählt, dann die Entsendung Vespasians und die Organisation des Widerstandes, die Eroberung Galiläas durch die Römer. Ehe es zur Belagerung Jerusalems übergeht, wird das Parteiwesen im Innern der Stadt behandelt. Dann erst folgt ein im Verhältnis zum Ganzen eingehender Bericht über die Belagerung Jerusalems und seine allmähliche Eroberung, über die tapfere Verteidigung, das Schreckensregiment der Zeloten und den schließlichen Untergang. Daran wird der Midrasch von den zehn Wanderungen Israels (עשר גליות)[1] angereiht, und mit einer Nutzanwendung, die sich auf das ganze Werk bezieht und in einer symbolischen Auslegung von Secharja XI gipfelt, wird geschlossen.

Das סדר הקבלה enthält einleitend eine Übersicht der großen Epochen von der Schöpfung bis zur Eroberung Kanaans, dann eine Aufzählung der Richter und Könige. Nach David

[1] Vgl. dazu M. Grünhut מ' הלקוטים, III, 1899, S. 1 ff.

werden nur seine Nachkommen genannt, dafür aber über die Reihe der Exilsfürsten hinweg bis zu Hillel und in dessen Dynastie bis Jehuda ha Nassi fortgesetzt. Erst dann folgt die Traditionskette im Anschluß an den Anfang von Abot, denn die der Erforschung zugängliche Geschichte der Tradition beginnt erst mit den Männern der großen Versammlung. Die Nennung ihres Namens führt zu einer Digression und einer Beleuchtung der damaligen Zeitlage durch die Prophetie Daniels, ebenso wird bei Simon dem Gerechten die Begegnung mit Alexander dem Großen, bei Antigonos die Entstehung der Parteien, zu Josua b. Perachja die jüdische Annahme über die Zeit der Geburt Jesu und die abweichende christliche Rechnung erwähnt[1]. An Hillel wird wiederum die Liste seiner Nachkommen angeschlossen und die Besonderheit ihrer Stellung betont. Bei den folgenden fünf Tannaitengeschlechtern werden neben den Führern auch die wichtigsten Zeitgenossen und Erlebnisse genannt. Ebenso bei den sieben Amoräergeschlechtern, deren Aufzählung sich nach R. Jochanan auf die babylonischen Gelehrten beschränkt, da nur sie als Träger der Tradition gelten. Bei Erwähnung der Religionsverfolgungen in Persien im V. Jahrhundert wird ein Abriß der persischen Geschichte eingeflochten. Die Saboräer werden in fünf Geschlechter geteilt, die bis zum Jahre 1000 der Seleucidenära[2] reichen; erwähnt wird das Auftreten Mohammeds und der Untergang des Perserreiches. Die Geonim zerfallen in acht Geschlechter, bei den älteren werden lediglich die Namen mitgeteilt, der Entstehung des Karäertums wird in einigen Sätzen gedacht. Bei Saadja wird die Erzählung ausführlicher und persönlicher, sie bleibt es dann bis zum Schluß des Gaonats. Die Überleitung zu den folgenden Gelehrten, den „Rabbinen", bildet die Erzählung von den „vier Gefangenen". Über Moses und Chanoch, die nach Cordova gelangten, wird eingehend berichtet, ihre Erfolge und

[1] S. 53, der Absatz war in den früheren Ausgaben mit Ausnahme der Ed. Pr., aber auch in jüngeren Handschriften weggelassen; zur Sache vgl. H. L. Strack, Jesus und die Häretiker usw. I A § 8 b. c.

[2] Nach einer sehr glücklichen Bemerkung I. Lewys in seiner Interpretation des I. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin, Breslau 1895. S. 5 Anm.

die Anfeindungen, denen sie ausgesetzt waren, geben Anlaß zu Schilderungen aus dem Leben der Juden in Cordova. Ebenso werden die Schicksale Samuel ha Nagids und seines Sohnes Josef ausführlich mitgeteilt. Die nächste Generation, die der fünf Isaake, führt den Verfasser bis zu seiner eigenen Jugend, Josef ibn Megas ist der letzte Träger der Tradition, der erwähnt wird. Es folgt eine Auseinandersetzung mit den Karäern, denen der Mangel einer begründeten Tradition, ihre geringe Zahl und das Fehlen bedeutender literarischer Leistungen entgegengehalten wird; mit Genugtuung wird von ihrer Demütigung und ihrer schließlichen Vertreibung aus Kastilien um 1146[1] berichtet.

AiD war nicht historischer Schriftsteller im wissenschaftlichen Sinne des Wortes, vielmehr verfolgte er mit seinem dreiteiligen Werke bestimmte Tendenzen. Am deutlichsten ist das beim Buche der Tradition, dem die Tendenz auf die Stirn geschrieben ist: „Ich habe dieses Werk geschrieben, um den Gelehrten klar zu machen, daß alle Worte unserer Lehrer, der Weisen der Mischna und des Talmuds, allesamt auf Überlieferung beruhen, immer ein großer Gelehrter und Frommer aus dem Munde des anderen, ein Schulhaupt und sein Anhang aus dem Munde der anderen bis hinauf zu den Männern der großen Versammlung, die ihre Überlieferung von den Propheten empfangen haben. Niemals haben die Gelehrten des Talmuds, geschweige denn die der Mischna, etwas nach ihrem eigenen Ermessen gesagt, mit Ausnahme der Verordnungen, die sie mit allgemeiner Zustimmung trafen, um einen Zaun um das Gesetz zu machen. Sollte dem gegenüber ein Ketzer auf die vielen Kontroversen der Talmudlehrer verweisen, so sei ihm erwidert, daß niemals über die Grundlage eines Gebotes, sondern nur über die Folgerungen und die Art der Ausführung gestritten wird“[2]. Ebenso wird an anderen Stellen des Buches die Echtheit und Vollkommenheit der mündlichen Tradition, „der Überlieferung der Weisen aus dem Munde der Propheten, wie glaub-

[1] 1146 entriß Alfonso VII. von Kastilien die Burg Calatrava, d. i. das גבערבה unseres Textes S. 80, dem Reiche von Cordova. Welche Dienste Jehuda ibn Esra bei diesen sehr gefahrvollen Kämpfen geleistet hat, ist nicht bekannt.

[2] S. 47.

würdige Zeugen berichten“[1], nachdrücklichst betont. „Wir wissen das in wahrer Überlieferung von Mischna und Talmud, die nichts verwechselt haben“[2]. Daher wird die Abfassungszeit des Talmuds in Beziehung zu allen nur möglichen wichtigen Daten sehr sorgfältig festgelegt[3], er wird zu den heiligen Schriften gezählt[4], und es wird hervorgehoben, „daß der Talmud sich in ganz Israel verbreitete, allgemein angenommen und anerkannt, von den Gelehrten einer jeden Zeit öffentlich gelehrt wurde, und daß man ihm nichts hinzufügen und nichts hinwegnehmen dürfte“[5].

Wohin diese Ausführungen zielen, lehren andere sonst auffällige Stellen. Dem Berichte von der Begegnung Alexanders des Großen mit Simon dem Gerechten wird hinzugefügt, daß eines derartigen Wunders weder Anan noch Qirqisani, die Ketzerhäupter, gewürdigt worden wären[6]. Ein ähnlicher Angriff wird später vom Zaume gebrochen; zur Zeit der Hasmonäer und der Herodianer, berichtet AiD, wurde den Nachkommen Hillels bereitwilligst die Leitung des Synedriums und aller religiösen Angelegenheiten überlassen, „Qirqisani hingegen hat man niemals in dieser Weise Gehorsam bezeugt, auch nicht Anan“[7]. Selbstredend wird das Auftreten Anans mit gehässigen Ausfällen erwähnt, aus Neid und Rachsucht wühlte er alles auf und erhob sich, um Israel von der auf die Propheten zurückgehenden Tradition der Weisen abzulenken und zu verführen; er gab ihnen eigene Gesetze und richtete die Sektierer, die nach der Zerstörung des Tempels schwach geworden waren, wieder auf[8]. Auch die erwähnten Einwendungen gegen die Vollwertigkeit der Tradition sind die von den Karäern vorgebrachten. Daß das nicht rein akademischer Haß gegen das karäische System war, sondern offene Fehde gegen eine bestehende mächtige Richtung,

[1] S. 49 u. 63.
[2] S. 53.
[3] S. 61.
[4] S. 72.
[5] S. 59.
[6] S. 51.
[7] S. 54.
[8] S. 63 f.

zeigt der Schluß, wo mit allen auffindbaren Argumenten gegen die Karäer polemisiert wird[1]. Wenn AiD sie auch dadurch zu widerlegen glaubt, daß er auf ihre geringe Anzahl hinweist, so scheinen sie doch während seiner Jugend in Spanien eine erfolgreiche Propaganda betrieben zu haben. Auch Ibn Hazm[2] bestätigt im XI. Jahrhundert, daß sie in Toledo und Talavera zu finden waren. Von gewaltigem Einfluß müssen die Werke Qirqisanis gewesen sein, wenn gerade dieser karäische Gelehrte in der Polemik neben Anan so häufig als Führer genannt wird. Mit besonders grimmigem Hasse aber wird Said ibn Al-Tarras genannt, der „des Gottesleugners, Verräters und Verführers Abu'l Farag"[3] Werke nach Kastilien verpflanzt hatte; seinen Eifer für die Ausbreitung seiner Sekte vererbte er auf seine Witwe, die von den Karäern als große Lehrerin verehrt wurde. Josef ibn Fadhail[4] gelang es dann durch seine Stellung am kastilischen Hofe, sie zu demütigen, aber erst Jehuda b Josef ibn Esra setzte durch, daß sie aus Neukastilien vollständig vertrieben wurden. Wie sein älterer Zeitgenosse Jehuda ha Levi sich im Kusari gegen die karäische Dogmatik wendet, so sah sich AiD genötigt, eine Widerlegung des Abu'l-Farag zu schreiben; sein Widerspruch richtete sich nicht allein gegen den Karäer, er bekämpfte gleichzeitig als Aristoteliker den Mutaziliten[5].

Ebenso deutlich ist die Tendenz in den beiden anderen Schriften, die der Schluß des סדר הקבלה klar ankündigt. Die

[1] S. 78 ff.

[2] Vgl. MS. XXXIV, 1885, S. 139 f.

[3] Nach Schreiner, Studien über Jeschua b. Jehuda, S. 89 ist das Jeschua b. Jehuda, der um 1050 lebte (S. 3). Hingegen sieht Steinschneider, Arabische Literatur § 48, in ihm den karäischen Grammatiker Abu'l Farag Harun b. al Farag (Ahron b. Jeschua?), der etwa ein Geschlecht früher lebte.

[4] S. 79. Der Text der Ausgaben הנשיא ר' יוסף אבן אלפרוג אלקברי ist sicher falsch, in vier Handschriften findet sich ein Beiname, der mit פרו oder פורו beginnt. Am einleuchtendsten scheinen die Lesarten von O פרולנצאל und A פורונצאל. Zu beachten ist, daß der Name im קצור זכר צדיק des Josef ibn Saddik פאדוצאל lautet (das. S. 93), vielleicht ist daher der auch sonst bekannte Name Fadhail zu lesen.

[5] Schreiner a. a. O. Guttmann hat in seiner Religionsphil. des AiD, S. 184, Anm., bereits auf die auffallende Tatsache hingewiesen, daß im Emuna Rama die Verbindlichkeit der Tradition nicht behandelt wird.

Geschichte der Könige während des zweiten Tempels ist verfaßt zum Zwecke des Nachweises, daß nicht, wie die Karäer behaupten, die Trostverheißungen der Propheten damals bereits in Erfüllung gegangen sind, sondern daß wir ihre Verwirklichung erst in Zukunft zu erhoffen haben; denn den Angelpunkt der Zukunftshoffnung bildet die Regierung der Davididen, und die hasmonäischen Könige sind keine Davididen gewesen. Und so schließt denn AiD mit dem frohen Ausblick auf die Zeit des messianischen Königs aus Davidischem Hause[1]. Der Abriß der römischen Geschichte hat den Zweck nachzuweisen, daß die christliche Zeitrechnung sich nicht in Übereinstimmung mit den rabbinischen Angaben über Jesu Geburt befindet[2] und — wie im ס׳ הקבלה ausgeführt[3] — falsch ist, daß daher die Abfassung der Evangelien erst lange nach Jesus erfolgte[4].

Die Tendenz hat, wie das nicht anders sein kann, die Darstellung beeinflußt, hat verhindert, daß das Buch wurde, was es bei den ausgebreiteten Kenntnissen und Interessen des Verfassers und seiner unbestreitbaren Darstellungsgabe hätte werden können. AiD hatte tiefes Interesse an den Wissenschaften, er unterläßt es nicht, unter Hadrian Ptolemäus und die Abfassung des Almagest zu erwähnen[5], um 200 zu berichten, daß damals Galens Schriften entstanden sind, während Hippokrates ein Zeitgenosse Esthers war[6]. Auch das Bedürfnis nach geschichtlicher Orientierung war in ihm sehr ernst, er vertiefte sich in die allgemeine Geschichte und stellte die der Römer und Perser dar; wenn das auch nur in den gröbsten Umrissen

[1] Ed. Amsterdam 1711, 50a und 79.

[2] S. 49 Anm. הוא חקק תורת אדום ושב לעבדתם ולתורתם לאח׳ ג׳ מאות שנה לישו להשבונם אבל להשבוננו ליתר מארבע מאות ועשרים שנה. ולהודיע זה חברנו דבר זה בזברון דברי רומי והוא יצא מרומי ונתנה לבומרי אדום עד היום הזה. So nach Ed. Pr.

[3] Vgl. ob. S. 190 Anm. 1.

[4] ס׳ הקבלה Ende, S. 82.

[5] Das. S. 56.

[6] S. 57; auch זברון 49a wird Galen als Quelle für den Brand Roms zur Zeit des Kaisers Comodus zitiert. Man hat bezweifelt, ob AiD, wie Graetz (VI[3], 160) behauptete, Arzt war; zu beachten ist jedenfalls sein Interesse für die medizinische Literatur. In זברון das. wird erwähnt, daß Antoninus Pius an פלאג, das ist der arabische Name für Apoplexie (Steinschneider, Hebr. Übers. S. 1008 ob.), gestorben ist.

geschieht, so merkt man doch seiner Darstellung an, daß er vielerlei gelesen hatte[1] und daß das Anekdotische ihn besonders interessierte. AiD wäre der Mann dazu gewesen, eine Geschichte der jüdischen Literatur zu schreiben, wenn die einseitige Verfolgung seiner Tendenz ihn nicht irregeleitet hätte. So wie das Werk vorliegt, beschränkt es sich darauf, die Träger der Tradition, die Inhaber von leitenden Schulen[2] zu nennen; auch von ihren Verdiensten werden nur diejenigen erwähnt, die sich auf die Förderung des Talmudstudiums beziehen. Da den Karäern gegenüber die hervorragenden Leistungen der Rabbaniten gerühmt werden sollen, sind gegen Ende die Namen der berühmten spanischen Sprachforscher und Dichter[3] wenigstens kurz genannt, andere Fächer, wie selbst Religionsphilosophie, werden nicht berücksichtigt. Auch auf dem Gebiete des Talmuds bleibt es bei den in Spanien bekannten Gelehrten, über die blühenden Schulen Deutschlands und Nordfrankreichs ist der Verfasser nicht unterrichtet, allenfalls besitzt er einige Kunde von südfranzösischen[4] Gelehrten; in welchem Verhältnis sie zu den von ihm erwähnten Trägern der Tradition stehen, läßt ihn gleichgültig. Im letzten Teil wird der Leser durch die reichen biographischen Einzelheiten vielfach auf eine falsche Fährte geführt, in Wirklichkeit bleibt AiD innerhalb des selbstgesteckten Rahmens, die mitgeteilten Episoden sollen nur zur schärferen Charakteristik seiner Helden dienen. Obwohl es den Anschein hat, als verliere er sich in Einzelheiten, behält er sein Ziel doch stets im Auge[5],

[1] Manche Irrtümer, z. B. daß er Domitian zum Zeitgenossen Bar Kochbas macht (S. 55), sind unbegreiflich.

[2] S. 81 לא הזכרנו אלא בעלי ישיבות בלבד.

[3] S. 81; auch von Saadjas Werken sind nur das biographische Daten enthaltende ס' הגלוי und die Widerlegungen der Ketzer genannt (S. 65 f.).

[4] S. 78. Die Echtheit der Stelle, die in den Ausgaben stark gekürzt ist, erscheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben; da wo die Namen beginnen, wird der Stil recht holperig, wahrscheinlich sind sie später eingeschoben. In Juchasin, ed. London 214 b, finden sich nur die Namen, nicht der allgemeine Satz; das ist auffällig, da Juchasin sonst im ganzen Kapitel AiD. wörtlich ausschreibt. In welcher Weise „Ergänzungen" zum Text gegeben wurden, zeigt deutlich der lange Zusatz in der Handschrift bei Neub. 82 ff.

[5] Die sinnlose Art, in der, von der Ed. Pr. an bis zur letzten Ausgabe, beim Druck Absätze gemacht wurden, hat viel Anlaß zu Mißverständnissen gegeben.

von Zeit zu Zeit faßt er das Ergebnis seiner Arbeit in der beliebten Zählung von Generationen[1] zusammen und gibt dadurch zu erkennen, worauf es ihm ankommt.

Bei den beiden Anhängen ist es schwerer zu sagen, in welcher Weise die Tendenz die Darstellung beeinflußt hat. Sicher ist es auffällig, daß vorzugsweise die Stellungnahme der hasmonäischen Fürsten zu den religiösen Parteien, Herodes in seinen häuslichen Verwickelungen berücksichtigt werden, aber AiDs Darstellung ist hier durchaus nicht originell und vollständig von den Quellen abhängig.

Am Anfang der דברי מלכי ישראל nennt er „das Buch des Josef b. Gorion und andere wahrhafte Schriften" als seine Quellen. Die anderen Quellen sind wahrscheinlich Talmud[2] und Midrasch, die hier und da benutzt werden. Im übrigen läßt sich eine durchgehende Abhängigkeit von Josippon feststellen, der im Mittelalter so viel gelesen wurde und den AiD, wie alle jüdischen Autoren, eifrig benutzt hat. Allerdings war es im Mittelalter Sitte, einen Autor, den man zugrunde legte, ohne Scheu wörtlich auszuschreiben. Das tat AiD nicht, er konnte es auch nicht, weil seine Darstellung weit kürzer sein wollte[3], er ließ durchweg alle langen Reden und Schilderungen fort, strich auch sonst seine Vorlage gründlich zusammen. Infolgedessen weicht seine Erzählung von der Josippons vielfach ab. Die Abhängigkeit ist auch in den einzelnen Teilen verschieden: die Erzählung des jüdischen Krieges schließt sich weit getreuer an die Vorlage an als die der beiden ersten Teile. Man könnte sich daher zu der Annahme veranlaßt sehen, daß AiD auch noch eine zweite Quelle benutzt hat, bei näherem Zusehen jedoch erweist sich das als irrig. Nur muß man sich gegenwärtig halten, daß ein Buch wie Josippon im Mittelalter nicht einheitlich überliefert wurde. Wie es selbst mit seinen Quellen frei verfuhr, so gingen die Benutzer mit ihm willkürlich

[1] Vgl. S. 57, 61 f., 78.

[2] Bei Erwähnung der Mutter und der sieben Söhne heißt es Ed. Amsterdam 50b כמו שהוא בתלמוד, das letzte Wort fehlt mit Recht in Ed. Pr.

[3] 70b שחבר ספר גדול בדבר ביה שני ומראש ינקותיו קטפנו ספר זה ... ויוסף בן גוריון. Der entsprechende Abschnitt des verbreiteten Josippon ist etwa fünfmal, der von ed. Mantua viermal so groß wie die דברי מלכי ישראל.

um, die Abschreiber wurden zugleich Überarbeiter. Juda Mosconi (um 1350)[1] lagen vier Exemplare des Josippon vor, in deren jedem große Stücke fehlten, er kannte das Werk in ausführlicherer und gekürzterer Form. Die gekürzten Rezensionen führte er auf Spanien, eine auf Samuel ha Nagid, eine ähnliche auf ר' אברהם הלוי בן דיד הודוע בן אלצדיק מגדולי חכמי גרנטה zurück[2]: das ist kein anderer als unser AiD, dessen Familie aus Granada stammte, der wegen seines Märtyrertodes den Beinamen הצדיק führte[3]. Da das feststeht, wäre es verfehlt, aus den vorliegenden Verschiedenheiten zwischen AiD und Josippon allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen, zumal die Abweichungen stilistischer, nicht sachlicher Natur sind. Von den bekannten Rezensionen des Josippon steht die verbreitete dem Texte AiDs näher als die von Mantua[4], aber am Anfang mag seine Vorlage von beiden abgewichen sein.

Beim סדר הקבלה vermögen wir die Quellen leichter nachzuweisen. Einzelne freilich, die AiD vorgelegen haben, sind verloren. So scheint er Saadjas ס' הגלוי noch besessen zu haben, dessen II. Abschnitt die Zeit der Prophetie, die Abfassung der Mischna und des Talmuds behandelte[5]. Ebenso lag ihm das Sendschreiben vor, das Dosa, Saadjas Sohn, an Chisdai ibn Schaprut gerichtet hatte, das wahrscheinlich eine Biographie Saadjas enthielt[6]. Auch R. Nissims ס' מקבלי התורה, wenn es jemals verfaßt worden ist, wird ihm vorgelegen haben[7]. Ferner hat er aller Wahrscheinlichkeit nach Samuel b. Chofnis

[1] Jew. Enc. IX, 39.

[2] Berliner in Magazin III 153, Ozar Tob I 21.

[3] Vgl. Juchasin S. 216b, ob. S. 186 Anm. 4.

[4] Über die Ausgaben des Josippon s. Steinschneider, Geschichtsliteratur § 19, S. 28 ff.

[5] Harkavy, Studien und Mitteilungen V 152 f.

[6] S. 66.

[7] Die Absicht, das Werk zu schreiben, ist im מפתח, Einleitung, ausgesprochen, ein Zitat aus dem Werke hat sich aber nirgends erhalten. Was Meiri aus dem ס' הקבלה של ר' נסים mitteilt (Einleitung zum Abot-Kommentar, 15 b), steht zum Teil im מפתח; ob der Rest dem ס' מקבלי התורה entnommen oder ein Zusatz von Meiri ist und in unserer einzigen (?) Handschrift des מפתח fehlt, läßt sich nicht entscheiden. Vgl. Steinschneider, Gesch.-Literatur, S. 25 Anm. und S. 174; S. Poźnanski אנשי קירואן S. 38 (Harkavy-Festschrift S. 212).

Einleitung in den Talmud benutzt, aus deren historischen Abschnitten nur einige Zitate bekannt sind, die obendrein Samuel ha Nagid zugeschrieben werden[1]. Wie weit das zurückgeht, ist schwer zu sagen, da das Werk verloren gegangen ist, vielleicht ist es nicht allzu kühn, anzunehmen, daß der ganze Aufbau der Traditionskette von dort stammt. Denn AiD folgt deutlich der Reihenfolge des Traktats Abot, und, wenn wir vom Seder Tannaim we Amoraim aus schließen dürfen, waren die suranischen[2] Darstellungen nach diesem Prinzip aufgebaut. Es mag gewagt erscheinen, derart zu argumentieren, aber im Mittelalter herrscht nun einmal die Sitte, gleichartige Literaturwerke nach der selbigen Schablone anzulegen, und die Juden machen hierin keine Ausnahme. Auch das Sendschreiben Scheriras hat AiD vorgelegen, seine Angaben über die Geonim zeigen manche deutlichen Spuren der Benutzung[3] — mitunter gewahrt man die wörtliche Übersetzung aus dem Aramäischen ins Hebräische — wenn auch anderseits manche Abweichung dann schwer zu erklären ist. Für die Zeitgeschichte Saadjas hat er auch Nathan ha Bablis Geschichte von Bagdad[4] benutzt. Aus der spanischen Zeit muß er eingehende gute Aufzeichnungen, besonders aus Cordova, besessen haben, über deren Ursprung wir nichts mehr wissen[5]; für uns ist da AiD selbst die erste

[1] Epstein weist in der Harkavy-Festschrift 168f. nach, daß keiner der älteren Spanier Samuel ha Nagid die Einleitung zuschreibt. Die Frage scheint mir durch die Veröffentlichung Cowleys das. 161ff. gelöst; denn das dortige unzweifelhaft echte Blatt ist das arabische Original des uns in der hebräischen Übersetzung vorliegenden מבא התלמוד לר' שמואל הנגיד, ist aber dort Samuel b. Chofni zugeschrieben.

[2] Vgl. Epstein a. a. O. 166.

[3] Deutliche Zeichen der Benutzung Scheriras S. 64 אבי אביו של ר' שרירא היה כופר שלו, wo der ganze Passus aus Scherira das. 37 wörtlich übersetzt ist, allerdings sind die Namen nicht ganz genau. Ebenso ist S. 66 über Aaron b. Sargado wörtlich aus Scherira 40 übersetzt, S. 67 aus Scheria S. 33. Andererseits steht manches bei AiD, was er nicht aus Scherira, sondern aus verlorenen Quellen hat; manches hat er auch kombiniert, vgl. weiter S. 200 Anm. 3.

[4] Vgl. JQR XVII 747ff.

[5] Wahrscheinlich hatte sein Großvater Isaak ibn Albalia, der in Cordova aufgewachsen war, manches überliefert, solche Erzählungen jedoch, wie die über den Aufstieg der Ibn Gau, muß er bereits niedergeschrieben vorgefunden haben.

und eine sehr wichtige Quelle. Was an Nachrichten für ihn erreichbar war, hat er benutzt, so lag ihm jedenfalls Chisdais Briefwechsel mit dem Chasarenkönig vor[1]. Ferner bemühte er sich um mündliche Belehrung und verdankte ihr manche Nachricht[2]. Die einleitenden Stücke sind selbstredend der Bibel und dem Midrasch entlehnt, aber in der Art der Verarbeitung wüßten wir unter den Juden kein direktes Vorbild zu nennen, hier scheint AiD selbständig gearbeitet zu haben und dem Beispiel gefolgt zu sein, das er in den Königslisten anderer Völker kennen gelernt hat.

Am schwierigsten gestaltet sich der Nachweis der Quellen für das kleine זכרון דברי רומי, schon darum, weil es so schlecht überliefert ist. Da die Geschichte bis zur Zeit Mohammeds geführt ist, liegt es am nächsten, an eine Quelle zu denken, die gerade bis zu jener Zeit reicht; so bietet sich das Chronicon des Isidoro von Sevilla[3], das 615 verfaßt ist, geradezu von selbst dar, auch seine Historia de regibus Gothorum[4] mag verwertet worden sein. Nach den Formen einiger Namen bei AiD scheint es fast, als hätte er eine spanisch geschriebene Quelle benutzt[5]. Möglicherweise waren Isidoros Schriften spanisch bearbeitet oder andere Chroniken im Umlauf, die gleichfalls an den durch Eusebius bzw. Hieronymus geschaffenen Chronikstil anknüpften. Sicher hat eine solche Chronik AiDs Einteilung nach Generationen beeinflußt, auch seine sorgfältige Beachtung der Ära muß von dort aus angeregt worden sein. Neben den Chroniken aber muß AiD auch Geschichtsbücher, vielleicht Darstellungen in arabischer Sprache[6], gekannt haben.

AiD war nicht der Mann, seine Quellen kritisch nachzuprüfen, er übernahm sie auf Treu und Glauben, so wie er sie vorfand: den Autoritätsglauben, den er forderte und durch seine Schriften zu fördern wünschte, betätigte er seinen Quellen

---

[1] Siehe S. 78 unten.

[2] Vgl. S. 74 ושח לי ר׳ מאיר ב׳ ביבש, S. 77 כח לי (ר׳ ברוך ב׳ אלבאלית) והוא.

[3] Migne, Patrologie LXXXIII, 1017 ff.

[4] Das. 1059 ff.

[5] Z. B. בנדלש אלאנוש ואלשאוש, בסקיינוש. Andererseits finden wir arabische Formen wie אליקוט, אשבילייא.

[6] Daher mögen die Ausführungen bei Neub. S. 60 f. stammen.

gegenüber, er verwertete sie, wenn auch nicht wortgetreu, so doch inhaltlich, in der Weise, wie sie ihm überliefert waren, unbekümmert darum, ob sie zuverlässig waren oder nicht. Er kannte den Unterschied zwischen zuverlässigen (כנים) und unzuverlässigen Quellen, aber das Kriterium für die Zuverlässigkeit lag für ihn nicht im historischen Wert, sondern im dogmatischen Ansehen der Quelle, in ihrem Verhältnis zu den Traditionsschriften. Die Verehrung der alten Quellen hat ihn freilich nicht gehindert, es bisweilen an der nötigen Sorgfalt in ihrer Benutzung fehlen zu lassen, seine Darstellung ist von Flüchtigkeiten[1] und Ungenauigkeiten[2] nicht freigeblieben. Wo seine Quellen ihn im Stiche ließen, scheute er sich nicht, durch unbegründete Kombinationen nachzuhelfen[3]. Wo mehrere gleichwertige Quellen vorlagen, legte er eine zugrunde, während er die andere zeitweise mit ihr verarbeitete. Sehr glücklich ist er in der Vergleichung der Quellen nicht gewesen. Das läßt sich am Zeitalter der Geonim deutlich verfolgen, wo ihm bekanntlich das Mißgeschick zugestoßen ist, daß er bei den ersten drei Generationen die Reihen der Geonim von Sura und Pumbedita miteinander vertauscht hat[4]. Selbst wenn in seiner suranischen Quelle bereits ein solcher Fehler enthalten gewesen sein sollte[5],

[1] In der Aufzählung der Geonim z. B. fehlen mehrfach Namen, die Jahreszahlen sind falsch, und die Fehler sind nicht immer durch die Abschreiber verschuldet, vgl. Epstein das. 173.

[2] Das. Vgl. ferner die Angaben über den letzten Exilarchen, Neubauer S. 67 und das. 178 (siehe S. Poźnanski, Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter S. 1). Die Angabe, daß Samuel ha Nagid 1020 Sekretär des Königs Habus wurde, ist als ungenau erwiesen von S. Munk, Notice sur Abou'l-walid, S. 90. Hai starb nach S. 67 im Jahre 4798, nach S. 71 dreizehn Jahre später als der 4775 gestorbene Chanoch. Derartige Ungenauigkeiten sind freilich sehr oft von den Abschreibern verschuldet. S. auch oben S. 198 Anm. 3 und weiter S. 202 Anm. 2.

[3] Epstein das. hat bereits darauf verwiesen, daß er aus keinem anderen Grunde als wegen der Namensgleichheit Rabba zum Verfasser der Rabbot macht, daß alle seine Angaben über die Entstehung der Halachot Gedolot auf haltlosen Vermutungen beruhen.

[4] Zuerst von S. J. Rapaport תולדות ר' נתן Anm. 24 nachgewiesen.

[5] Epstein das. So aber dürfen Scheriras Worte, daß ihm die Geonim von Sura bis zum Jahre 1000 Sel. nicht genau bekannt sind (Neubauer S. 36. Epstein 166), nicht gedeutet werden; es kann über einzelne Namen und ihre Folge, aber nicht über ganze Reihen Unklarheit bestanden haben.

was kaum glaublich ist, da man in Sura doch wohl über die Namen der eigenen Schulhäupter richtig unterrichtet sein mußte, so hatte er doch auch Scheriras Aufstellungen vor sich und konnte durch den Vergleich mit anderweitigen Nachrichten unschwer die Wahrheit ermitteln.

An anderen Stellen sehen wir AiD mit großer Vorsicht verfahren und gewinnen, wo wir ihn kontrollieren, über seine Zuverlässigkeit ein günstiges Urteil. Um nur einiges hervorzuheben, sei auf die vorsichtige Datierung der Geschichte der vier Gefangenen verwiesen[1]: von ibn Gau hebt er die ungewöhnliche Wohltätigkeit hervor, die auch anderweitig[2] bestätigt ist. Ebenso ist der wunderbare Wandel in Samuel ha Nagids Geschick durch viele zeitgenössische Berichte beglaubigt[3]. Die Charaktere sind richtig gezeichnet, bei wichtigen Ereignissen ist das Wesentliche kurz und treffend hervorgehoben. Moses' Ankunft in Cordova wird vom Kalifen freudig begrüßt, weil er hofft, daß die Juden sich dadurch vom östlichen Kalifat losmachen werden, was der Feindschaft zwischen beiden Höfen[4] entspricht. Jakob ibn Gau wird mittels Bestechung vom Vesir Almansur bevorzugt, was mit der bekannten Geldgier dieses Beamten übereinstimmt[5]. An Joseph ha Nagid wird die Freigebigkeit gerühmt, aber auch der Hochmut richtig als Ursache des Falles erkannt[6]. Die genannten Beispiele gehören sämtlich in den letzten Teil des S. ha Kabbala, in die Zeit also, der AiD persönlich nahe stand, um deren Quellen er sich daher auch mehr mühte als um die anerkannten Werke weit zurückliegender Epochen.

AiDs Darstellung hat ebenfalls ihre Schwächen. Daß er

[1] ורבי יה היה בימי שרירא גאון קיום לשנת ד' אלפים תשנ הן פחות מעט הן יתר מעט S. 69; die Abschreiber und Herausgeber freilich haben diese Zahl verstümmelt. Da Abderrahman 961 bereits gestorben ist, wäre besser mit Juchasin S. 210 תשג = 943 zu lesen, aber dann sind wir von Scherira, der nach AiD 968 Gaon wurde, weit entfernt.

[2] Abulwalid, Rikma XIX, ed. Goldberg S. 122, vgl. Munk, Notice S. 78 Anm.

[3] Munk das. 96 ff., Graetz VI[3] S. 11 und IV 20 der hebräischen Übersetzung. Vgl. auch Graetz das. Note 3.

[4] Phil. Luzzatto, Notice sur Abou-Joussouf usw. S. 5.

[5] Vgl. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, II 561 ff.

[6] Munk a. a. O., 97—106.

seine Familie hervorzuheben strebt[1], fällt nicht schwer ins Gewicht, daß er sich durch den Ahnenstolz hätte verleiten lassen, andere Männer parteiisch zu beurteilen, läßt sich kaum nachweisen. Wohl aber wurde seine Darstellung dadurch beeinflußt, daß er nicht nur vom Vorsehungs-, sondern auch vom Wunderglauben stark beherrscht war. Er läßt gern Ereignisse durch überirdisches Eingreifen entscheiden, die nach seiner Quelle auf natürliche Weise verliefen, er scheut sich nicht vor Übertreibungen[2]. Wie er Erzählungen auszuschmücken liebt, dafür sei nur ein Beispiel angeführt, bei dem wir zufällig die Genesis gut verfolgen können. Für den Konflikt Saadjas mit dem Exilarchen David b. Sakkai benutzte er den Bericht Nathan ha Bablis. Vergleicht man nun beide miteinander,

Nathan (Neub. II 81)

חזר אליו פעם שניה ואמר לו אמור לי החתום את השטרות ואל תהי שוטה חזר הנער ואמר לרב סעדיה בסבר פנים יפות ולא אמר לו דברי אביו אבל אמר לו בבקשה ובפיוסין שיחתום את השטרות כדי שלא תפול מחלוקת בינו לבין אביו ומאן ושלה אליו פעמים רבות ולא רצה הבן לגלות לר' סעדיה כל מה שאמר לו אביו אבל מפיים ממנו פיוסין גדולים שיחתום הכתבים כדי שלא תהא מחלוקת בינו ובין אביו בדבר זה כיון שהטריחו אביו בהליכה ובחזרה חרה אפו והרים ידו ברב סעדיה יאמר לי אם לא תחתום השטרות כמו שאמר לך אבי או אשלח ידי בך הדבר יצא מפי הנער ואנשי רב סעדיה גירוהו והוציאוהו חוץ לפתח ונעלו השער בפניו . . . . .

AiD (S. 65.)

וישוב פעם שניה שלחו ביד זבאי בנו כדי לבוף לרב סעדיה ואמר לו אם לא תקיימהו אבה את ראשך במנעל מיד ועפו בני הישיבה כולם וקמו כולם באיש אחד והכו את בן הנשיא במנעליהם הרבה והלך לאביו נכלם ומבוזה והתחוק אביו במלבות ובבת גדולה מהקהל . . . . .

[1] S. 74, 77.

[2] Übertreibungen, z. B. S. 67 die Plünderung Hais, das. heißt es von Chiskija לא השאיר לו משתין בקיר und dennoch wird unmittelbar darauf von seinen zwei überlebenden Söhnen gesprochen. S. 69 sind die täglichen Aufzüge der

so ergibt sich, daß AiD zwar seine Quelle stark zusammengestrichen, aber doch aus einem ziemlich einfachen und leicht verständlichen Vorfall eine Skandalszene gemacht hat; während nach Nathan Juda[1] sich die größte Mühe gibt, einen Eklat zu vermeiden, wird er bei AiD der leichtfertige Anstifter desselben. Wie weit AiD an der Ausgestaltung der Episode von den vier Gefangenen, die sich als völlig unhaltbar erwiesen hat[2], selbst schuld und wie weit er von seiner Quelle[3] irregeführt worden ist, läßt sich heute noch nicht erkennen, aber es ist anzunehmen, daß die dramatische Belebtheit der Szenerie von ihm herrührt.

Unbedingte Anerkennung verdient der Stil seiner Schriften. Soweit unsere Kenntnis reicht, war AiD nächst Josippon der erste jüdische Geschichtsdarsteller größeren Stils im Mittelalter, der sich der hebräischen Sprache bediente. Er hat sich um die Ausarbeitung sehr gemüht, eine flüssige, gut lesbare, lebendige, anschauliche Darstellung geboten, es verstanden, seinen Leser zu fesseln. Der Stil ist durchaus selbständig, selbst da, wo er Josippon verwertet, hat er seine eigene Ausdrucksweise, eine gehobene, schöne, weder überladene noch schwülstige, eine der Bibel angepaßte Sprache[4].

Der Einfluß von AiDs Schrift über die Überlieferung war außerordentlich groß. Fast alle späteren Gelehrten, die es unternahmen, die Entwicklung der jüdischen Literatur dar-

---

700 Anhänger des Jos. ibn Abitur sicher übertrieben. Sehr ausgeschmückt ist die Erzählung von den vier Gefangenen, S. 67 f., sowohl in der Komposition als auch in den Einzelheiten. Reich an Wundergeschichten ist das דברי מלכי בית שני, auch an solchen Stellen, die im Josippon fehlen.

[1] AiD nennt ihn irrtümlich Sakkai.

[2] Vgl. zuletzt S. Eppenstein, Beiträge zur Geschichte und Literatur usw. S. 149 ff. (MS. LV 324 ff., LVI 80 ff.).

[3] Nach David Conforte, קורא הדורות (ed. Cassel) 5a hat auch Samuel ha Nagids מבא התלמוד die Erzählung enthalten. Ob wirklich Conforte im XVII. Jahrhundert noch ein vollständiges Exemplar des מבא התלמוד gesehen hat?

[4] Josippon nennt z. B. den römischen Konsul ישיש, AiD זקן, den Feldherrn שר צבא. AiD שליש (vgl. Targ. zu Ex. 14,7), Jos. gibt Wege nach Maß רוס an, AiD ימים. מהלך, AiD gebraucht gern das Wort חור für Vater, bei Kämpfen ויך ימין ושמאל, Zweikampf heißt bei ihm יצא אחד לאחד. Antiochus Kriegszug schildert er im Anschluß an biblische Vorbilder, auch Kämpfe und Belagerungen sind möglichst mit biblischen Wendungen wiedergegeben, während Josippon seine Vorlage übersetzt.

zustellen, legten sein Werk zugrunde, sie übernahmen es häufig wortgetreu, sogar mit seinen Fehlern, allenfalls suchten sie es zu ergänzen[1]. Nicht alle Autoren haben durch Angabe ihrer Quelle ihre Dankbarkeit bezeigt, aber wo auf ihn verwiesen wird, geschieht es mit vollem Geständnis der Abhängigkeit. So schreibt Isaak b. Josef Israeli in seinem Überblick über die Männer der Tradition[2], daß er das meiste, was er über berühmte Männer und große Gelehrte mitgeteilt, aus dem ס' הקבלה entlehnt hat[3]. Auch Gedalja ibn Jachia erklärt, daß er nur bis zu der Zeit, die AiD beschrieben, gut unterrichtet, daß aus späteren Epochen zu viel verloren sei, daß Abraham Zacuto[4], er selbst und viele andere ihre Schriften aus AiDs Werk entnommen hätten, daß AiD ihm als Vorbild eines Forschers diente, der in all seinem Sinnen und Trachten, in seiner Arbeit und dem Verkehr mit älteren Zeitgenossen sich darauf verlegt hatte, die Wahrheit über die berühmten Männer der Vorzeit zu ermitteln und schriftstellerisch zu verwerten[5]. Durch seine Nachbeter wurden AiDs Irrtümer von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, bis S. J. Rapaport als erster auf die Unhaltbarkeit vieler seiner Aufstellungen hinwies[6]. Seitdem hat AiD viel von seiner Geltung verloren, die neuere jüdische Geschichtsforschung hat seine Angaben nicht mehr kritiklos übernommen, sie konnte jedoch nicht umhin, ihn für die Zeit, für die er fast die einzige zusammenhängende Quelle ist, ausgiebig zu verwerten. Aber darüber hinaus hat er auf die Geschichtsdarstellungen eingewirkt, indem sie einzelne seiner Eigenheiten, wie die Einteilung nach Gelehrtenklassen, innerhalb dieser nach Zeitaltern bis auf die Gegenwart beibehielten[7]. Auch christliche Gelehrte haben seine Schriften geschätzt und eifrig studiert; alle drei Teile des Geschichtswerkes sind ins Lateinische, die Ge-

[1] So besonders Abraham b. Salomo in seinem ספר הקבלה, Neubauer I 101.

[2] Vgl. Steinschneider, Geschichtsliteratur S. 57.

[3] Ed. Berlin 1846, 35 b.

[4] Vgl. Juchasin 216 b, ob. S. 186 Note 4.

[5] שלשלת הקבלה Einleitung und bei Erwähnung AiDs.

[6] תולדות ר' נתן Anm. 24 und öfter.

[7] Besonders durch Graetz ist AiDs Einteilung und Terminologie außerordentlich bekannt geworden.

schichte des zweiten Tempels auch mehrfach ins Deutsche übertragen worden[1]. Das Buch der Tradition beherrschte bis in die Neuzeit wie die jüdischen so auch die christlichen Darstellungen der jüdischen Geschichte, mit seinen Vorzügen wurden auch seine Fehler verbreitet. So wenig AiDs Werk einer kritischen Prüfung standhalten kann, in der geschichtlichen Literatur gehört es zu den einflußreichsten, am stärksten wirkenden Erscheinungen.

[1] Näheres bei Steinschneider, Geschichtsliteratur S. 47 f.

Paulus de Heredia als Verfasser der kabbalistischen Schriften Igeret ha-Sodot und Galie Raze.

Von A. Freimann.

Der um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Aragonien lebende Paulus de Heredia[1] huldigte der Sitte seiner Zeit, Glaubenslehren durch kabbalistische Schriften, die man einem Gelehrten des Altertums beilegte, zu beweisen. In seiner Zeit und wohl auch in seiner Heimat entstanden die mystischen Bücher Pelia und Kana, die in der kabbalistischen Literatur großes Ansehen erlangt haben[2]. Wiederum ist es Nechunja b. Hakkana, an dessen Namen sich eine ganze Reihe pseudoepigraphischer Schriften knüpfen[3], der hier als Verkünder neuer Lehren auftritt. Während er aber in Pelia und Kana nur antitalmudische Sätze verkündet, werden ihm jetzt christliche Dogmen in den Mund gelegt, die in dieser Form erst nach dem Konzil von Nicäa festgelegt wurden. Paulus de Heredia verfaßte eine mystische Schrift, die er אגרת הסודות (Brief der Geheimnisse) nannte, legte sie dem Tannaiten Nechunja und seinem Sohne Hakkana bei, behauptete jedoch, sie nur aufgefunden und ins Lateinische übersetzt zu haben. Den beträcht-

[1] Wolf, Bibl. Hebr. I No. 1809.

[2] Vgl. Jellinek, Bet ha-Midrasch III, Einleit. p. XXXVIII ff., Graetz, Gesch. d. Jud. Bd. 8 S. 458 f., Weiss, Dor we Dorsch. V, 32 f. Der cod. Vat. 187 enthält die Hs des Sefer Pelia geschr. in Creta um 1463 vgl. auch Krauss in REJ. 51 S. 95 und ZfHB X 95.

[3] *Bahir* vgl. Steinschneider, CB. No. 3423; Groß in Mtschr. 1881 S. 557 und Neubauer in JQR. IV 358; Sefer ha-*Temuna* Korzec 1784. Seinem Namen begegnet man auch in den nach seinem Schüler Rabbi Ismael genannten Hechalot rabbati, vgl. Bacher, Die Agada der Tannaiten. 2. Aufl. Bd. 1 S. 56 und 262.

lichsten Teil nehmen in dieser Schrift acht Fragen ein, die Nechunja in dem Werke Galie Raze des nach ihm lebenden[1] Ordners der Mischna Rabbi Jehuda ha-Nasi verzeichnet fand. Da die Titel אגרת הסודות und גלי רזיא von späteren oft zitiert werden, wenige jedoch die überaus seltene Schrift[2] des Paulus de Heredia gelesen haben, ist es wohl angebracht, auf ihren Inhalt genauer einzugehen. Sie ist dem Marquis de Santillane, Inigo Lopez de Mendoza, gewidmet[3]. Neumia, Sohn des Haccana, richtet an seinen Sohn Haccana einen Brief über die Geheimnisse. Ich Neumia fand die Ankunft des Messias verzeichnet im Buche Galerazaya des Rabbenu Haccados und will nun einzelne Stellen daraus insbesondere die acht Fragen, die Antoninus, Consul der Stadt Rom, an Rabbenu Haccados richtete, mitteilen[4]. Die erste Frage betrifft den vier-, zwölf- und zweiundvierzigbuchstabigen Namen Gottes. Die Antwort lautet: die Erklärung ist ein Geheimnis, aber ich will es enthüllen. Der Semhameforas bedeutet: רוח הקדש אלהים: שלשה באחד אחד בשלשה: אב אלהים בן אלהים: אב בי רוח הקדש. Es folgt eine Postilla des Paulus de Heredia, die aus Sohar Deuter. Kap. XI und aus Targum Jonatan zu Jesaja Kap. VI die Richtigkeit obiger Erklärung

[1] Vgl. Bartolocci, Bibliotheca III p. 247 f.

[2] Der genaue Titel lautet: Beg. Illustrissimo ac sapientissimo domino D Enigo de Mendocza Comiti Tendiliae . . . Paulus de Heredia salutem perpetuamque foelicitatem. [Fol. 3 verso:] Neumiae filii Haccanae epistola de secretis ad Haccanam filium. — [Fol. 35 verso:] Haccanae filii Neumiae ad cognitationē generatiōis xp̄i Epistola. [Rom. Georg Herolt cr. 1488?] 40 Bl. 25 l. 4°. Lit: Hain 11695; Proctor 3947; Cop. II 4398; Panzer IV 165 No. 850. [Wonach CB p. 2057 zu berichtigen ist]. Im Katalog des Br. Museums unter: Nechoniah. ben Ha-Kanah, Rabbi. Ich benutze das Exemplar der Landesbibliothek in Stuttgart (Incun. No. 7878) auf das mich Herr Prof. Konrad Haebler verwies, der außer diesem in Burgers handschriftlichem Inventar, noch die Exemplare der Stadtbibliothek in Reutlingen und in der Hof- u. Staatsbibliothek in Wien verzeichnet fand. In der Bibl. Nat. in Neapel findet sich eine andere Ausgabe dieses Buches: Florenz, Franc. Dini. 1482 vgl. Reichling, Suppl. z. Appendix. Index auct. gener. S. 90.

[3] Vgl. Firmin Didot, Nouv. Biographie générale Bd. 34 S. 945 f.

[4] . . . decrevi colligere particulas nonnulorum dictionum secretorumque profundorum ex eis quae repperi in eo ipso libro gale razaya super quibusdam petitionibus quas Antoninus consul urbis Rhomae petiit a Rabbeno haccbados. Ex quibus epistolam confaeci, eamque Niggheret hazodot [אגרת הסודות] hoc est epistola secretorum appello.

beweist[1]. Die zweite Frage behandelt Proverbia Kap. XXX, 15 Tria sunt mihi difficilia et quartum penitus ignoro, die dritte Frage Jesaja Kap. VIII 3 et accessii ad prophetissam et concepit peperitque filium. Die vierte Frage behandelt das Holz, aus dem der Stab Moses bestand und woher Moses ihn erhalten habe. Die Antwort wird aus dem Buche mechar hazodot des Simon ben Jochai gegeben[2]. Er stamme von Adam, der ihn seinem Sohne Seth gegeben, dieser habe ihn in die Wüste gepflanzt und er habe Früchte getragen[3]. Die fünfte Frage behandelt Amos Kap. V 21 odi et proieci festivitates vestras und Maleachi Kap. I 10 Quis est in vobis, qui claudat ostia. Die Antwort ist nach Simon b. Jochais liber investigatio secretorum. In der Postilla fügt Paulus de Heredia noch eine Mechiltastelle hinzu. Die sechste Frage lautet, warum Israel populus dei peculiaris genannt werde. Wiederum erfolgt die Antwort nach Simon b. Jochais liber mechar hazodot: Die siebente Frage behandelt Psalm 74, schließlich die achte die Chronologie von Jesaias Weissagung 7,14 bis Christi, die 600 Jahre beträgt, da die Weissagung im vierten Jahre der Regierung des König Achas erfolgte. Dann folgt der Brief des Haccana über die Geschlechtsfolge Christis und seines Lehrers Josua b. Perachia, an dessen Schluß der Schreiber bekennt: ego haccana sum unus ex illis qui credunt in eum. Justinian, Bischof von Nebia, hat in den Noten zu seiner Psalmenausgabe — die bekanntlich auch die Stelle über Columbus Entdeckungen enthalten — Genua 1516, zu Psalm 67 eine größere Stelle aus אגרת הסודות und גלי רזיא mitgeteilt, welche sich auch bei Galatin II c. 10—13 findet[4]. Justinian hat den hebräischen Text dieser Stelle, so

[1] Diese Stelle findet sich auch in Justinians Glosse zu Psalm 67 in seiner Psalmenausgabe Genua 1516 — Galatin, De arcanis lib. II Kap. 10 hat sie wörtlich aus unserer Schrift entlehnt — ferner bei Kircher, Ödipus Ägyptiacus, Rom 1652. tom. II p. 233.

[2] Dieses Buch, welches Galatin lib. I Kap. 3 (vgl. Wolf, BH. II p. 1349) nennt und nur aus unserer Schrift kennt, ist gleichfalls von Paulus de Heredia erfunden. Die Antwort findet sich wörtlich bei Galatin lib. VI Kap. 17 (p. 484).

[3] Berichte über den Stab Moses verzeichnet Grünbaum, Neue Beiträge z. sem. Sagenkunde. Leiden 1893 S. 162 f.

[4] Geiger, Proben II S. 50 Note 7 in Bresslauer, Jahrbuch 1852.

daß es den Anschein hat, als ob Paulus de Heredias Schrift von ihm selbst oder von einem Zeitgenossen ins Hebräische übertragen wurde. Die Schrift Heredias wurde von den Juden kaum beachtet, jedenfalls hat sie keine Entgegnung von ihnen erfahren[1]. In christlichen Kreisen jedoch fand sie viele Leser. Justinian hat die erste Petitio wörtlich ausgeschrieben, Galatinus hat das Buch ausgiebig, besonders in Buch II seines Werkes de arcanis benutzt, die hebräische Stelle über den vierbuchstabigen Gottesnamen stimmt wörtlich mit der von Justinian mitgeteilten überein. Aus Galatinus hat sie Kircher, welcher in Class. IV des Oedipus Aegyptiacus: Cabala Hebraeorum die jüdische Geheimlehre ausführlich behandelt. Aber keiner nennt den Namen des Verfassers dieser pseudoepigraphischen Schriften אגרת הסודות und גלי רזיא. keiner nennt den Namen des Paulus de Heredia, obgleich es feststeht, daß Justinian und Galatin unabhängig voneinander[2] sich dieser Schrift bedient haben. Die Zweifel an der Authentizität unserer Schrift sind ziemlich allgemein[3]. Dennoch hat man in der Sucht, in den kabbalistischen Schriften der Juden Beweise für die Trinität zu finden, noch lange auf die Schrift des Paulus zurückgegriffen.

[1] Graetz Bd. 8 S. 232.

[2] Vgl. Geiger ibid.

[3] Vgl. Zusammenstellung der Schriften hierüber bei Wolf, BH. II p. 1274.

Maimoniana.

Von D. Simonsen.

Länger als ein Menschenalter bin ich mit dem Jubilar durch enge verwandtschaftliche Bande verknüpft. Aber in noch frühere Zeit geht es zurück, daß die Untersuchungen des damals schon reifen Gelehrten Jacob Guttmann und diejenigen eines Seminaristen sich begegneten und ich dem mir damals persönlich unbekannten Hildesheimer Rabbiner einige Noten und Vorschläge zur Prüfung vorlegte. Es ist mir deshalb eine ganz besondere Freude, meinem lieben Schwager auch mein Scherflein zur wohlverdienten Ehrung am Jubeltage darbringen zu können. Und da unsere Gedanken in dieser langen Zeit auf verschiedene Weise um Moses ben Maimon gekreist haben, nicht am wenigsten in dem letzten Dezennium, so habe ich vorgezogen, den uns beiden teuren einzigen Meister des jüdischen Mittelalters und seinen Sohn hier zur Sprache kommen zu lassen, um nur selbst einige kurze Bemerkungen an die handschriftlichen Veröffentlichungen zu knüpfen.

In den verschiedenen Anordnungen, die wir von Maimonides kennen, tritt durchgehend sein konservativer Sinn an den Tag. Was die großen Lehrer der Vorzeit angeordnet haben und was der allgemeine Brauch geheiligt hat, das ist ihm unverbrüchlich, und er streitet mit seiner ganzen Autorität gegen die Mißbräuche, die sich früher oder in seiner Zeit eingeschlichen haben und die geheiligten Übungen und Vorschriften zerstören würden. Um so mehr ist die Aufmerksamkeit auf eine seiner Anordnungen gelenkt worden, die ihn als einen Reformator innerhalb der Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes erscheinen läßt. Ich denke an die berühmte Bestimmung, daß man künftighin die Tefilla am Sabbat und an den Feiertagen nur einmal

und zwar laut vortragen solle, eine Anordnung, welche, wie sein Sohn Abraham Maimuni berichtet, den vollen Beifall der gelehrten Zeitgenossen fand, die eben wie Maimuni die Notwendigkeit einsahen, von der talmudischen Gottesdienstordnung wenigstens zeitweilig abzugehen[1]. (Bekanntlich ist man später doch zu der alten Ordnung zurückgekehrt.) Nun gehört Moses Maimonides gewiß zu den Schriftstellern, die auf uns einen ausgereiften Eindruck machen. Würden wir jedes der drei umfangreichen Meisterwerke, die er uns hinterlassen hat, für sich nehmen, den Mischnakommentar, die Jad Hachasaka und den More, so könnten wir jedes einzelne Werk als die reife Frucht des langen Arbeitslebens eines tiefsinnigen und kundigen Meisters nehmen. Jetzt, wo wir sie alle und dabei auch kleinere Schriften vor uns haben, können wir die Entwickelung nachweisen, und es ist ja eine schon lang erkannte und auch immer noch nötige Aufgabe, den Mischnakommentar mit der Jad und die einleitenden Abschnitte der Jad mit dem More auf ihre Abweichungen und Übereinstimmungen zu prüfen. Hier haben wir es mit der inneren Entwickelung des großen Mannes bezw. mit der Erweitung seiner Kenntnisse zu tun. Bei jener oben erwähnten Anordnung, die selbstverständlich von seinen der Tradition noch ganz folgenden Weisungen in der Jad Hachasaka abweicht, scheint ihn nach einem bis jetzt unveröffentlichten Gutachten ein ihm bekannt gewordener Brauch beeinflußt zu haben[2]. Wir lesen nämlich in der hebräischen Handschrift der Bodlejana, Katalog Neubauer No. 2359 Resp. 221 folgendes:

שאלה. עד עתה היו אומרים התפלה בקול רם ועכשיו בלחש ויש מערערים על ש"ץ החוזרה בהיות שכבר יצאו כל הקהל ידי חובה בתפלה בלחש ואין שם שאינו בקי להתפלל וא"כ תהיה חזרת הש"ץ ברכה לבטלה.

תשובה. אני אומר כי הדין עם המערערים אבל לא מטעמם זולתי כי בעת חזרת ש"ץ התפלה כל העם מחזירים פניהם ובלתי מקשיבים לקולו זולתי מדברים

[1] Da ich hier nicht Hinweise häufen möchte, die für Fachgenossen doch überflüssig sind, verweise ich nur auf I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst S. 515.

[2] Nachdem dieses abgeschrieben war, erfuhr ich, daß Israel Friedländer ein ungedrucktes Gutachten über unser Thema im Juliheft der Jew. Quart. Rev. veröffentlicht hat. Die Verkehrsstörungen des Krieges sind der Anlaß, daß ich das Heft bis zum Abschluß des Druckes nicht einsehen konnte.

בשיחה בטלה ודברי התול ושחוק וזה חלול הש"י הוא, אמנם אם אפשר שי' מהב או כולם יקשיבו לתפלה בעת שיחזור אותה ש"ץ ויענו אמן אחר כל ברכה וברכה הלא זה טוב מאד להם מאמור התפלה בקול רם: וכתב משה.

Verstehe ich dieses Gutachten, das gewiß aus dem arabischen, und vielleicht, wie es anderen Gutachten in dieser Sammlung schon passiert ist (siehe weiter), nicht ganz richtig übersetzt, vermutlich auch, wenigstens was die Anfrage betrifft, gekürzt ist, dann besagt es doch, daß man schon vor der maimonidischen Anordnung in einer Gemeinde den Gebrauch gehabt hat, die Tefilla (auch am Wochentage) ausschließlich laut vorzutragen. Maimonides seufzt hier gewissermaßen noch bei seiner Zustimmung. Vielleicht mag aber solche Mitteilung dazu beigetragen haben, den konservativen Mann, der den Übelstand in den Gemeinden schon längst bedauert hatte, zu dem reformatorischen Schritt zu führen.

Ein anderer Ausspruch des Maimuni in einem Gutachten ist ebenfalls berühmt[1]. Anknüpfend an die Sitte, sich beim Gebete unmittelbar gegen die Wand zu kehren, erläutert Maimuni, daß am liebsten auch solche „trennende" Gegenstände gemieden werden sollen, die zwar zur Ausschmückung des Gebetraumes dienen, aber wegen ihrer Farben und dergleichen die Gedanken doch ableiten könnten. Er selbst schließe vorkommenden Falles seine Augen. Gedruckt zuerst in hebräischer Übersetzung in Abudirhams Gottesdienstordnung, ist das Gutachten dann durch Joseph Caro (Bet Joseph zu Orach Chajim 90) bekannter geworden. In einer anderen Übersetzung, die in der obengenannten Handschrift als Resp. 215 sich findet, ist der Zweck, die Vertiefung bei dem Gebet, etwas deutlicher ausgesprochen, weshalb ich es hier mitteile:

שאלה. אמרו רז"ל אמר רב יהודה אמר רב ואתימא ר' יהושע בן לוי ואמרי לה במתניתא אבא בנימין אומר מנין למתפלל שלא יהא חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויכב חוקיהו פניו אל הקיר, היכנס בכלל זאת החציצה הפריכות התלויות בכותלים אם לאו.

תשובה סבת היות המתפלל להתקרב לקיר כדי שיתיחד ביותר ויכין לבו ואין הפרוכות מונעים זה כי החציצה תהיה בשקים או בארגזים וכיוצא בזה שזה תשים לבו אליו ומסלק כוונתו מהתפלה וכאשר יהיו הפרוכות או הכיוצ מצויר בהם ציורים נאים מנהגנו להעלים עינינו בתפלה בשיקרה לנו זה:

וכתב משה.

[1] Vgl. D. Kaufmann, Gesammelte Schriften I, S. 93.

In ganz andere Richtung scheinen wir nun durch ein Gutachten geführt zu werden, das uns erklärt, warum in dem Raum, wo wir beten, Fenster sich finden sollen. Das Gutachten steht in Peër Hador 141 in Mordechai Tamas recht flüchtiger Übersetzung, besser aber doch nicht ganz zufriedenstellend in Ma'ase Rokeach und daraus in Lichtenbergs Kobez No. 139. Da ich nun außer der arabischen Vorlage des Mordechai Tama (meine Maimonides-Handschrift I Responsum 145) noch eine Kopie der Bodlejana Handschrift Kat. Neub. No. 814 besitze, wo dieses Responsum als No. 24 ebenfalls arabisch vorkommt, möchte ich zunächst nach den einander supplierenden arabischen Texten die Rokeachsche Übersetzung überarbeiten: בתי כנסיות והמקומות המיוחדין לתפלה צבור אין להצריך בהם חלונות ואין משגיחין להם ואמנם דברי ר' חנינא[1] ביחיד המתפלל בביתו כמו שהיה עושה דניאל ע"ה לפי שנעים לו להקריב הכוונה [ו]עוד שיהיה כנגד פניו חלון פתוח לאויר כדי שיצייר בדמיונו שהוא כנגד ירושלים ואין דבר חוצץ ביני לבונה לא בנין ולא קורות, והוא מדבר בחלונות ימשך ראות הרואה מהם אל אויר מרווח ואין ספק שצייר זה ידמייני יחייב[2] בונה גדולה, כן נראה לי. Maimuni will also die Vorschrift nicht für Synagogen oder ähnliche dem Gottesdienste ständig geweihten Räume gelten lassen. Nicht nur in jenen Gegenden, wo ein Dach nicht so nötig war wie in den unseren, ist man in den Synagogen ohne Seitenlicht ausgekommen[3]. Auch hier im Norden, wo für jede Kirche doch ein festes Dach absolut nötig war, findet man noch alte norwegische Holzkirchen, in die das Licht von außen kaum dringt. Weiter erklärt Maimonides also, daß der freie Ausblick durch die geöffneten Fenster wie nach Jerusalem hin die Andacht bei den Betenden hervorrufe. Beide Gebetssitten stehen übrigens als talmudisch begründet in Hilchot Tefilla V, 6 friedlich vereint nebeneinander, und als gemeinsam für beide Sitten tritt ja auch gewissermaßen hervor, daß „Trennendes" beseitigt wird. Aber ganz verschiedener Art, je nachdem man sich gegen die dunkle Wand oder gegen das offene Fenster kehrt. Vielleicht haben wir hier „Palästina" und „Babylon", wie auch anderswo im jüdischen Leben, miteinander verbunden. Die Begründung, daß man sich beim Gebete unmittelbar vor die Wand stelle, ist ja in letzter Instanz die Gebetstellung

[1] S. Rabbinowitz, Dikduke Soferim I S. 188 No. 90.

[2] D. h.: notwendig mit sich führt.

[3] S. Elbogen a. a. O. 464.

des Königs Hiskia, von dem Jesaja 38,2 erzählt wird. Möglicherweise haben diejenigen recht, welche meinen, daß die Wand des Königshauses an die Wand des Tempels grenzte, sonst würde man ja auch auf andere Weise die Wendung des totkranken Königs von den Menschen ab gegen die dunkle Wand gut verstehen können. Der Brauch, beim Gebete die Fenster offen gegen Jerusalem zu haben, geht, wie ebenso bekannt ist, auf die Gebetstellung Daniels — in Babylon — zurück (Dan. 6,11). Nun finden wir aber noch ein zweites Beispiel vom Gebete in alter Zeit vom Hause aus nach dem Freien, das ebenfalls sehr charakteristisch ist. Ich denke an Tobit (3,11 und 17), wo die unglückliche Sara, ihr Herz auszuschütten, an das Fenster des Obergemaches, von wo sie frei ausschauen kann, tritt und betet. Das Buch Tobit habe ich schon früher als dem Osten angehörig bezeichnet; jetzt, nachdem wir den Achikar-Roman aramäisch in einem Elephantine-Papyrus gefunden haben, dürfte kein Zweifel mehr möglich sein. Vielleicht ist die Sache also einfach so zu erklären, daß in Babylon, wo durchgängig der Blick das flache Land weit überschauen konnte und wo die Sehnsucht nach der heiligen Stadt die Blicke auch sonst nach der Ferne zog, es eben natürlich wurde, auch beim Gebete in einem sonst geschlossenen Raum sich den Blick ins Weite zu eröffnen, wogegen im gebirgigen Palästina, wo der Blick — abgesehen von besonders hochgelegenen Häusern — doch immer behindert wurde, die Versenkung in die Dunkelheit der Sammlung der Gedanken günstiger war.

Ich habe dieses Gutachten nicht ohne Rücksicht darauf zum Gegenstand meiner Ausführungen gemacht, daß der Forscher, den wir heute feiern, gleich Maimonides der hervorragende Rabbiner ist. Bei meiner verwandtschaftlichen Stellung zu Jacob Guttmann, die es mit sich gebracht hat, daß ich sowohl den gelehrten Talmudisten Moses Guttmann, den Vater des Jubilars, habe kennen lernen, als auch Julius Guttmann, seinen gelehrten Sohn, länger kenne als die meisten Fachgenossen, dürfte ich vielleicht noch hier ein Gutachten anführen, das dem Glückwunsch zum Jubeltag besonderen Inhalt gibt. Gerade auf dem Gebiete der jüdischen Theologie soll es ja nach dem Ausspruch des Talmuds (B. Mez. 85a) den Kindern selten gelingen, den Vätern recht nachzufolgen. Und als eine Erklärung dieser Merkwürdig-

keit wird u. a. genannt מפני שאין מברכין בתורה תחלה. Maimonides wird befragt, was dieses bedeutet, und gibt eine Auslegung, die er gehört hat, und eine andere, die ihm besser einleuchtet. Dieses GA. — fragmentarisch in JQR XI 548 f. mitgeteilt — steht in meiner Handschrift I No. 25 und ist in hebräisch außer der undeutlichen Übersetzung des M. Tama in Peër Hador No. 42 = Kobez No. 50 noch gekürzt in der älteren hebräischen Übersetzung Cod. Bodl. 2359 No. 176 vorhanden. Ich drucke diese ab, damit man teils sehe, was besser ist als in der Tamaschen Übersetzung, teils, wie gedankenlos auch jene alte Übersetzung verfahren konnte: מה שהפסיד ערוני בזה הוא כי המואין מלעלית לס"ת הוא אסור והיו החכמים רובם קשה בעיניהם התנועה לעלית לספר תורה והיו נמנעים מלעלית, והנראה לני בזה הוא בהייתי תלמיד חכם יושב בבית הכנסת ועולה לפניו כהן ע"ה אי מי שהוא גרוע ממני. Was bedeutet מה שהפסיד? Im Anfang der Antwort steht arabisch אלדי פסר עלינא: „Dasjenige, was uns erklärt wurde." Der Übersetzer hat falsch פסד für פסר gelesen und dann ganz sinnlos übersetzt!

Maimuni war groß auch als praktischer Richter. Die überwiegende Mehrheit der uns erhaltenen arabischen Responsen bezieht sich auf das Zivilrecht, einen der Teile des Traditionsstoffes, der in jetziger Zeit mangels genügender Veranlassung weniger erforscht wird. Dennoch möchte ich aus handschriftlichem Material ein Beispiel der Tätigkeit Maimunis nach dieser Richtung hin anführen. Schon längst wissen wir etwas von seiner Stellung zu dem aus dem christlichen Europa eingewanderten Dajan Pinchas in Alexandrien. Maimuni belehrt ihn, schützt ihn und widerspricht ihm auch, wenn es nötig ist. Der in der Christenheit erzogene Gelehrte war naturgemäß mit dem Zivilrecht nicht so vertraut wie der im Orient Aufgewachsene, wo eben in noch weit höherem Maße als in Europa der Rabbiner auch der Zivilrichter war. Aber nicht nur an Gelehrsamkeit, sondern auch an Gedankenklarheit überragt Maimonides in dieser Materie weit den Alexandriner Dajan. Ohne mich weiter auf das von Maimonides oft erörterte Thema גוד או אגוד einzulassen, drucke ich nun aus meiner jüngst erworbenen Maimonides-Handschrift II No. 133—35 eine den Fachgenossen ohne weiteres verständliche Korrespondenz ab, in der wir eben diese Klarheit des Oberrichters sich auf schönste Weise ausdrücken sehen.

שאלה אנפדה אלדיין [= שהציע הריין] רבינו פינחס ז״ל אלי [= לפני] בית דין אדוננו גאוננו משה זק״ל:

שאילת דין זה בא לפני אני צעיר תלמידיך ידנתי בה והרצתי לפניך להודיעני חרץ משפטי אם יפה היא אם לא.

ראובן יש לו דירה בשותפות עם שמעון ואין בה דין חלוקה והשכיר ראובן חלקו ללוי עד זמן ידוע ובתוך הזמן בא שמעון ותאבע [Arabismus des Schreibers ותבע =] ראובן בדינא דגוד או אגוד ובא ראובן ומכרה לשמעון ואגוד ליה חלקו מפני שלא היה לו במה לגוד או לא רצה לגוד יש מן הדין שייציא שמעון ללוי השוכר מן הדירה זמן שכירותו או לא או שמא יכול לומר ליי לשמעון זכותי קדמה לזכותך שאני שכרתיה קודם קנייתך ועד שישלים הזמן איך [אין?] לך רשות להוציאני, האיך הדין:

תשובה לרבינו פנחס ז״ל:

הדין עם שמעון להוציא לוי מן הדירה ולבטל השכירות ולא דאמי מכר דגוד או אגוד למכר דעלמא למי שמוכר דירתו ברצונו דהתם יכול לומ׳ ליי השוכר לראובן המשכיר אי אתה יכול למכרה לאחר כדי שתוציאני עד תשלום הזמן שהשכרתה לי ואפילו אתה בעצמך אין אתה רשאי לשכון בדירה ולהוציאני תוך זמני כל שכן שאין רשות למכרה כדי תוך הזמן שהרי השכירות ממכר נקראת תוך הזמן וכדאמ״ (או אין לה אונאה מי אמרינין ממכר אמר רחמנא ולא שכירות .del) התם [ב״מ נ״ו:] באעי ר׳ זירא שכירות יש לה אונאה או אין לה אונאה מי אמרינ׳ ממכר אמר רחמנא ולא שכירות או דלמא לא שנא אמר ליה אביי מי כתיב וכי תמכרו ממכר עולם לא תוני ממכר סתמא והאי ליומיה מכירה היא ואע״ג דהאי קרא במטלטלין כת׳ ממה נפשך ענין שכירות ילפינן קרקעות ממטלטלין דכל זמן שכירות ממכר נקראת וממכרי קדמה לממכר שמעון לפיכך סתמא דמלתא כשקנה שמעון לא קנה אלא כדי שידור ליי עד סוף זמן שכירות דאמר לי לוי לשמעון לא עדיפת מגברא דאתית מחמתיה אבל ודאי דמי השכירות לשמעון מיום שקנאה אבל מי שמוכר בדינא דגוד או אגוד בעל כרחו מוכר ומוציאין אותו מן הדירה בעל כרחו כל שכן לוי המוכר מראובן שאין יכול לומ׳ לשמעון הקונה הניחני עד שאשלים זמן השכירות דקאמ׳ ליה שמעון לא עדיפת מגברא דאתית מחמתיה שלא השכיר לך אלא הזכות שהיו לי ומאחר שהיתה עומדת דירה זו לדינא דגוד או אגוד בעל כרחו מכרה ויצא גם אתה תצא בעל כרחך והשכירות בטילה ממה נפשך וכללא דילפינן מהאי דינא שכל מי שמוכר קרקע סתם והשכירה לאחר קודם המכירה בין מכרה ברצונו ובין בעל כרחו כגון בדינא דגוד או אגוד או בדינא דבר מצרא שאין לי בדמי השכירות כלום אלא כולו ללוקח ואין לי למכיר מאחר שקיבל דמי המכירה והחזיק הקונה בה הנאה של כלום לכך נטה דעת התלמיד הרב רבינו משה יחי לעולם:

תשובה נקלת מן כט יד [= העתקתי מכתב יד]
מרנו ורבינו משה הרב הגדול זק״ל

לא יראה לי דין זה כלל ולא דאמי דינא דבר מצרא לשותף משום דינא

דגוד או אגוד שכל הקונה על מצר חבירו קומא לן דהוא כשליח לבעל המצר ולפיכך אם השכיר הוא הלוקח יבא בעל המצר וסלקו בטלה השכירות מעיקרא אבל אחד מן השותפין שהשכיר חלקו לזמן ידוע שכירות נכונה וקיימת הוא ואין זה השותף כשליח לשותפו שאגד ממנו יבזה אמרינין ודאי לא עדיפת מגברא דאתית מחמתיה שהרי השוכר אומר לאוגד זה שמכר לך לא היה יכול לבטל שכירותו והאיך תבטל אותה אתה מפני שקניתה ממנו אלא מאחר שידעתה שהוא מושכרת לי וקניתיה על מנת כז אגדת ממנו אלא ודאי יש לזה הקונה לומר לשוכר אי שכיר ממני חלקו עד השלום זמן שכירותך או תשכיר לי חלקך שדין גוד או אגוד בין השוכרים כשם שהוא בין בעלי הגוף יכן בעלי הגוף והשוכר יש ביניהם דינא דגוד או אגוד וזה תמצא אותו מפורש בפירוש בתרא לרבינו יוסף הלוי ז"ל על עסקי שכירות דגוד או אגוד כך יראה לי ואין לי בזה ספק ואתה תדקדק בדבר ותמצא שהוא הנראה:

משה ביר"ב מימון הדיין זצ"ל.

Meine z. T. direkt aus den Originalen kopierte Maimonides-Handschrift II enthält in ihrer 2. Abteilung Gutachten von Abraham Maimuni. Daraus möchte ich einige wertvolle Stücke eines ausführlichen Briefwechsels mit einem späteren Dajan zu Alexandrien vorlegen, durch die einige längst bekannte Stücke erst ihre rechte Beleuchtung erhalten. Die Sachlage ist folgende: Der gelehrte Franzose Joseph ben Gerschom war als Dajan in Alexandrien mit dem ahnenstolzen „Nasi“ Hodja, Sohn des Nasi Jischai, in Streit geraten, und dieser sehr ungeberdige Mann hatte sich zu allerlei Bannsprüchen und Drohungen hinreißen lassen. Unwille gegen die Europäer und deren Theologie spielte mit. Ein Teil der Antwort des Abraham Maimuni findet sich schon in den Igrot Ha-Rambam g. E. und daraus in Kobez I No. 250—251. Jetzt erst bekommen wir durch die vollständige Korrespondenz eine Aufklärung darüber, was jene Antwortenfragmente eigentlich bedeuten. In allen alten Responsensammlungen dürfte es ja vorkommen, daß bald die ganze Korrespondenz vorliegt und bald nur Auszüge, die uns eben nur halbwegs verständlich sind, weil der Hintergrund fehlt. Über Joseph ben Gerschom und über die „Fürsten“ lernt man schon viel aus dem Responsum selbst; weiteres wird man erfahren aus einem höchst lehrreichen Buche, dessen Aushängebogen mir vorliegen, aus der Feder meines Freundes Dr. S. Poznanski, „Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter“. Unser „Fürst“ Hodja ben Jischai war aber

bis jetzt unbekannt. Aus der Antwort des Abraham Maimuni lernen wir von neuem die Liebenswürdigkeit des in seiner hohen Stellung als Nagid bescheidenen, frommen Sohnes des großen Vaters kennen. Er will keinem zu nahe treten. Er schätzt die hervorragende Gelehrsamkeit des Joseph, auch wenn dieser anzüglich ist, er schätzt aber auch den Erbadel des Nasi, selbst wenn dieser sich ihm gegenüber vergessen hat. Auch hier will ich das Thema nicht weiter beleuchten, der Gegenstand ist auch hier den Fachgenossen leicht verständlich, und ich beschränke mich des Raumes wegen auf Veröffentlichung derjenigen Stücke, die noch nicht, bezw. nicht so, gedruckt sind.

Ein zweites Exemplar dieser Gutachten Abraham Maimunis findet sich in der Handschrift der Bodlejana, Cat. Hebr. Neubauer-Cowley II No. 2670, 3. Es liegt mir durch Cowleys Güte in Photographie vor und soll hier mit B. bezeichnet werden, während S. meine Handschrift bedeutet. In B. fehlen aber gerade die interessanten Auseinandersetzungen des Klägers vor der Formulierung der Anfragen, ferner die gleich interessanten Prämissen des Gutachters vor den eigentlichen Antworten, und endlich die fünfte Frage mit der dazu gehörenden Schlußantwort. Dagegen findet sich in B., was in S. fehlt, eine Zustimmung von Ephraim ben Eliezer zu Abraham Maimunis Gutachten und dann eine Zustimmung der Gelehrten der Stadt Akko, unter denen jetzt Joseph ben Gerschom auftritt, zu einer „Tekana“ des Abraham Maimuni über Bannsprüche, welche Anordnung wohl mit unserer Korrespondenz in intimer Verbindung steht, aber doch wohl etwas später und für sich besonders ausgestellt ist. In orthographischen Kleinigkeiten folge ich S.

Die Klage, die dem Nagid vorgelegt wurde — im jetzigen Deutschland würde sie vielleicht dem Vorsitzenden des Rabbinerverbandes unterbreitet werden — hat zunächst folgende Überschrift durch den Kopisten — von S. — erhalten:

כתאב ורד [= מנתב שנא] מן הדרת כ' ג' ק' מרני ירבני ייסף הרב ש"צ
[= שמרהו צורו] בן כ"ג"ק' מרני ירבני גרשום הרב ז"צ"ל' אלי בין ידי [= לפני
אדוננו עטרת ראשינו, אברהם הרב הקדיש הנגיד הגדיל מניחתי בכוד יהפצמו
עדה [= יכול מבפר] שאליה:

Dann fängt der Kläger an:

פלואה דעת מטני נשגבה לא איבל לה מדיע עצרי בחלים שרים מישרי

מסלה לקנאת על בבוד בני התורה המהוללה אם יהחניף אם ניראת הבריות חלילה, כי לאלקים מגני ארץ באד נעלה הנני החתים ציעץ על נרת הדין אשר לקחה בראשי ישראל יאין איש מחזיק איתה על אריה שהקרי ביעני יבי חשבתי הודיה נשיאנו בין יישי הנשיא הגדול ז"ל החפץ רבריה דברים לא כי על דיעי דאנו ולא יתכן, וקורא על עצמי ההיא דאמרי' בעירוכין רנשיא בעירה רבל ישיאר, כי יש ראיות הרבה בתלמוד האין לני נשיא נוכר בהתעיד כי אם על מנת יראש ישיבה על ארץ ישראל יבגין שלא יתמנה בוחנת בעין אך מריב חכמתי יאי בדורו גדול ממנו בתורה כי ההיא דפיק הייתי שרצי לבטל רבי גמליאל בעשיאתי על מסכת עוקצין שלא למוד מרבריב מי ימלל גבוריות ר' ישמעיו כל החכמי יאמרי חכמים למי נאה למלל גבוריותי למי שיוכל להשמיע כך תלמודי יתורה מפי ר' יעקב בן קרושאי, ירבן גמליאל לאי מביתי דוד היה כי אם מי הכניע ר' אליעזר בן עזריה כהן עשירי לעזרא היה נתמנה נשיא, ש"מ הלאי בביתי דוד תליא מלכא של נשיאות כי אם בחכמת הדת, ימלך מיקרו נשיא בתורה דכתיב אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות ד' אלהיו ירישונו בהוריות נשיא שאי על גבי כי אם ד' אלהיו, יתנן אין מעמידין מלך אלא בבית דין של שבעים יאחד. יעל כל זה עת לקצר ילא להאריך כי בעיניתיני בזה הגלית לא יתכי לנו מלך גם ראשי ישיבה של ארץ ישראל לא יתבו בזה הזמן כפי עניני התלמיד דאין לני כמיך מפי כמיך ובארץ ישראל דאי כמיבה בחיצה לארץ יאפילו הוה נשיא בחוץ הדת. יש כח לחכמי דירי להעבירי אם חכ ישריב לא ילך בדרך נבונה כדאיתא בירושלמי נשיא שכרח מורידין איתו מגדולתי שנ' אל בני כי לא טיבה השמיעה אשר אנכי שומע מעבירים עם ד' יכ' מעבירים בלא יוד מיכי שכר ישראל עם ד' חייבים להעבירם יאפילו בלא חטא בעילם ביון שמשעבדי חכמי דורם כדאיתא בבבורית וברכית, שהעבידו רבן גמליאל על דצערית לר' יהושע יאם יענה הוא דתלמיד חכמים מנדה לכבודי הני מילי לעם הארץ שהפקיד [צ"ל הקפיד וכ"כ בגל הענין וכן גרסינן בב"ק 13 לקמן] בי אבל תלמיד חכמים לא יתכתיים שהרי לגבי עברה לא שנו לן בין חכם שנידה אותו העיבר או קטן שביש' אם נידהו חייבין כל ישראל לשמור הנדוי, וקיבא לן תלמיד חכם שסרח אין מבזין אותו בפרהסיא כי' קל וחומר לכבוד נשיא א' חכם דאין מנדין תלמיד חכם כן פסק רבנו משה זצ"ל בחבור בספר מידע יאם עבר הנשיא על זה וחזר ונידהו אותו תלמיד חכם ליהיי כמו מי שנידה מי שאיני צריך נידוי ויהיה בנידוי נידוי האחרון של החכם נידוי כי ההיא עובדא דפרידיכא לגבי ריש לקיש [ב"ק י"] גם אני לא הקפדתי בו יעדים שהעידו עלי שהקפדתי בי לא פירשו לשון ההקפד ילא ידעו, ואפילו הקפדתי אין עלי דבר שהרי איני מיפקר מכני בחכמת הדת, גם אם יאמר בפי דעתי בי בן נשיא בן בני של נשיא היא, גם אני בן תלמיד חכמים בן בנו של תלמיד חכם עד במה דיריך אנכי יגם הקפיד בי במה פעמים וסבלתיו אמר עלי שלקחתי שחד שבעים בסף נקרה להחיר אשת איש לעלביא, וקרא אותי ממזר וקלל אבותי החכמים לאחר מיתתם בלשון ארור בן אריר וקרא לכל בני צרפת מונים וכופרים יעשים לבייא גיף דמית ויצירה. ימספר

אחרי מיטתן של תלמידי חכמים והחרים כל מי שיהנה מנכסיו לא רומי ולא צרפתי והוי בכלל המקלל את הרבים, ואם הקפדתי בו אחרי שהקפיד בי מה יש עלי, וקל וחומר שאין אני מודה בטעניתיו כלל, ואם יש עמו עדים הם לא ידעו לשון הקפד מה הוא, גם בקש מבני נא אמוו עשרה דינרים מצרי כדי להתיר חרם אחר שהחרימו על עצמם והביאו לו מהם שמונה דנרים ונשבע שלא יתיר החרם בפחות מן העשרה והיו רוב העם עוברים על החרם ושם שמים מתחלל על תביעתי של ממון כדי להתירה, גם הוגד לי כי נשבעו שלא יחזרו ליתן לו מאומה, בשביל זה עמדתי יקנאתי ליוצרי ואמרתי על ראשי העדה לאנשים ולנשים כל מי שירצה ליתן לנשיא הנזכר דרך נדבה הן רב הן מעט ברוך יהיה ואני מחזיק לו טובה בדבר אך בשביל התרת החרם אל תתנו מאומה כי לא תמכר הדת לעינינו, ואחרי שנתמנינו על פי אדוננו נגידנו הרב רבני אברהם להיות בית דין אני וחברי על הקהל עניני העיר מוטלים עלינו וחטאתם על צואריני ונסיר מכשול ונמנה במנין ונתיר הענין, ולא מצינו על ענין התרת חרם או תקנה או נדר או שבועה נזכר נשיא כלל כי אם חכם, וכן אמרו חכמים חכם מתיר וכת' אך לשון חכמים מרפא, והאי דאמרי' זיל לגבי ר' יהודה נשיאה דלישארי לאו מכח בית דוד היה אך מכח שהיה חכם ראש ישיבה של ארץ ישראל דהוא מצד הבנות בן בני של רבינו הקדוש ושמו ר' יהודה הנשיא וגליו לפני כל דכאי רוח נמיכות גדולה תורה מי כהונה ומלכות:

Joseph ben Gerschom formuliert dann seine fünf Fragen (bzw. in B. vier Fragen, im ganzen dort etwas gekürzt).

שאלה ראשונה אם כל הנשיאים הנקראים בשם זה בזמן [הזה B] דינם כמו נשיא הכתוב בתורה או הנזכר בתלמוד אם לא, כי לפי עניות דעתי אין הפרש ביניהם לשאר העם כי אם הממונה להיות ראשי גולה דנקטינן רשותא מינה כפי מסקנא [תקנת B] התלמיד ושני ראשי גליות לא מוקמינו כדאמרינו דבר אחד לדור ואין שני דברים לדור:

שניה, אם ייכל נשיא או חכם לנדות תלמיד חכם כמותו ואפילו הפקיר [הקפיד B] בי דלפי הדעת לא עדיפי כבודם מעבירה שעבר עליו דאמרינן [תלמיד חכם שסרח B] אין מנדין אותו (כל כדפריש"י .del) ואם [בפרהסיא קל וחומר לכביד נשיא וחכם וכן פסק הגאון מורינו ורבינו אביך זצו"ל בספר המדע וגם אם B] עבר הנשיא ונידה וחזר החכם ונידהו ואמ' אדרבא איהו גברי ליהוי בשמתא נידוי האחרון נידוי או הראשון: **שלישית**, מי שקורא חבירו ממזר וסופר אחרי מיטתן של תלמידי חכמים של צרפת ובדבר שלא נתאמת אצלו בשני עדים כשרים על כל אחד ואחד מהם וקורא לבן תלמיד חכם אחרי מיתת האב ארור בן ארור מה דינו:

רביעית, מי שקלל את הרבים והחרים כל מי שיהנה רומי [ייני B] או צרפתי מנכסיו על לא חמס בכפם ומעכב הרבים מלעשות מצוה ומטה אותם מדרכי החיים מה דינו. **חמישית**, על החרם שהתרתי אני וחברי הממונים

בנא אמון וטוען עלי כי גרמתי לי הפסד בזה ומבקש ממני אותי הממון מה דיני, יחרם שהחרימו עשרים איש להתירה אלף עם דייני המדינה[?] על כל זה יורני רבני ושכרו כפול מן השמים. וחלילה לאדוננו נגידנו הרב רבינו אברהם אשר הוא משלשלת התורה, מוכתר בנימוסי חכמה ומשרה, שיאמרו עליו בעלי אסופה, כי גברה זרועה של חנופה, וחכומיא מיתיא, ובני ספריא לחרפה, אך דיננו בקו צדק יאשור, והיה העקוב למישור, ושלום אדוננו ותורתו:

Darauf antwortet Abraham Maimuni zunächst einleitend:

התשובה שהשיב כ׳ ג׳ ק׳ יקרת מעלת מרני ורבני אדוננו אברהם בן כ׳ ג׳ ק׳ תפארת כותרת מרני ורבני אדוננו החכם המופלא משה איש האלהים תהא מנוחתו כבוד.

אדוני החכם הגדול הדיין המעוז המגדול עמדתי על דבריך והבנתי ענינהם וחס ליה לאדם גדול כמותך לחשוב אותי שאני מחניף בדין לאדם בין גדול בין קטן והכתוב אומ׳ לא תכירו פנים במשפט וכו׳ ואתם לא נכנסתם לפניני לדין אבל זה הנשיא הנכבד הנזכר השם יקים סוכת ביתו ממשפחה גדולה נין מלכים ונכד (del. גאונים) נביאים שלשלת יחוס והוא בעצמו אדם זקן ויש לו שמועה בארצו ונתגדל בין חכמים ויש בו חכמה ובינה ומפני זה עשיתי בכבודו כפי דרכי ומנהגי בדרך ארץ וגמלות חסדים ודרך אבא מארי זצו״ל שאני מהלך בה והעלמתי עיני ממדותיו ודעותיו ואמרתי אולי שיצא מן הארץ הזאת בשלום וכבוד כאשר יצאו רבים ונכבדים לפניו, וכאשר ארכו לו הימים בנא אמון ואורע לשם כל מה שידעת וידעו רבים עד שריחם הקב״ה על אנשי העיר ותיקן ענינם על ידכם אתם הדיינים הנכבדים הקבועים בהסכמת הציבור והסכמתי על הסכמתם כעס זה הנשיא השם ישקוט כעסו כמו שידעת וכשבא הנה אצלנו הלכתי אליו והקבלתי פניו קודם שיבוא כבודך וראיתי אותו רתה לבו וגדל כעסו ולא ישמור לשונו מלקלל כשרים בשם ומלדבר עליך ועל חכמי צרפת כמו שאמרת והשקטתי אותו כפי יכלתי ולא שמע עצתי ואלו שמע עצתי היה טוב לו ולכבוד ביתו ולקחתי עמי כשבאת אתה הנה חכמים וזקנים וחשובים והלכתי אליו לביתו להטיל שלום ביניכם ולהשקיט דברי ריבות ולא רצה אלא עמד בשיטתו והוסיף בכעסו והוציא מפיו חרפות וגדופין ושבועות ודברים שלא ניתנו ליכתב כי אין רצוני לפרסם כעסו וכשלת היום כו׳ אם כשל כסהו בלילה א״ע״פ״ שהוא אינו מכסה עצמו אלא מגלהו כיום, ואם הוא כועס עד אשר גרם לעצמו להזדלזל בפני בעלי היראה ובעלי החכמה ואנשי השכל והבינה גם בפני עמי הארץ לא נצא אנחנו מדעתינו ולא נניח דרך יראתינו ומה צורך לנו לזלול בכבודו ואנחנו חייבים בכבוד ביתו ואע״פ שקנאתי מכעסו וכעסתי על הדברים שיצאו מפיו וגערתי בו על חלול השם שהיה מדבריו בין רבים כאשר למדונו מעתיקי תורתינו כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב ואעפ״כ לימדונו ז״ל לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת וכעסו מזיק לו לא לאחרים הקב״ה יתקנינו ויתקנו ויתקן ישראל כולם בעצה טובה מלפניו ויסיר לב האבן מקרבנו ויתן לנו לב בשר, והנה הוא קובל עלי שכבודך הקפיד [ע׳ לעיל] בו ואתה קובל

עלי שהיא הקפיד בך ובאביתיך ובחכמי צרפת, ואני נקי משניכם שלא ישבתם במשפט ובקש כל אחד מכם דיני שהיא אינו רוצה אלא שינדה אי יחרים כמו שירצה ולמי שירצה וישמעו ישראל ממנו בלבד הואיל והוא קרוי נשיא ביחוסו לבית דוד בלבד והאמת שאני יודע שהיא התחיל להקפיד בך ובאנשי צרפת כולם כמה הקפדות ובעבור שאתה צרפתי, כתבו הגיע לי מנא אמון בזה מעת שהסכימו עליך להיות דיין ומאחר שהיה אוהב אותך ומשבח אותך נהפך לך לאויב בעבור שנקבעת דיין וזה כולו לא יזיק לך ולא לאביתיך ולא לחכמי צרפת, קושטא קאי שיקרא לא קאי יראוי לכבודך להיות כמו שצוו חכמים עלובים ואינן עולבים וכו׳ ידי לך להיות חבר לי הנה הוא בעת שיעשה הפצו ויהיה לבו טוב ישבח אותי ובעת כעסו כשלא תעשה עצתו יגנה אותי ואין אני חושש באלו ההבלים מה ייכל לומר עלי הוטלתי אומה יתרה על הצבור שלא לשם שמים הטתי משפט לקחתי שחד נטיתי אחרי הבצע נשבעתי לשוא לא יוכל שיאמר לא היא ולא אחרים עלי אלא שאני משתדל בעבודת אלהי אלהי ישראל בריך שמו בכל לבבי ובכל נפשי ומרבה בכריעות והשתחואות וכיוצא בזה מדברים שאין אני מסתתר בהם וכבר כתבתים בחבורי ויהא רעוה דכל כי הני מילי מעליאתא תדרשון משמי, והנה אנכי משיב על השאלות ששאל כבודך ובכלל התשובה יתבאר תשובת מי שפירש כבודך בתחלת דבריך קודם השאלות:

Dann geht er zur Beantwortung der einzelnen Fragen über.

I. lasse ich aus, weil, wie schon oben gesagt ist, diese Antwort längst in den „Briefen" des Moses Maimuni und daraus in Kobez (No. 250) gedruckt ist. Ich bemerke nur, daß der Text in B. besser zu dem gedruckten stimmt als S., in welcher Handschrift sowohl eine Bemerkung über die arabische Titulatur Raïs (Kobez I Bl. 50 Col. b) und die Schlußzeilen 50d von Zeile 7 an יעשה וכו׳ fehlen.

Die Beantwortung von Frage II lautet:

והשאלה השנייה

אם ייכל הנשיא אי החכם לנדות תל׳ חכמ׳ כמותו שהפקיר [שהקפיד B] בו.

תשובתה

תלמ׳ חכמ׳ אפילו עבר עבירה שחייבין עליה נידוי אין מנדין אותו כדאמרינן בגמרא [פסחים נ״ב ע״א וע׳ ד״ס שם] במערבא מימנו אניגידא דצורבא מרבנן ולא מימנו אשמתא [יעוד קיימא לן תלמיד שסרח אין מנדין אותו בפרהסיה B] ולא עדיף כבוד בשר ודם מכבוד שמים דלעולם אין מנדין תל׳ חכמ׳ אלא אם כן נתחלל שם שמים על ידי, כגוי שהיו הבריות מרננות אחריו שהיא פרוץ בעריות וכיוצא בזה כההיא צורבא דרבנן דהוי כני שימעניה דשמתיה רבי יהודה דכל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב יראוני בחכמי המשנה והתלמיד שהגדיל מהם ייסר הקטן ממנו בנזיפה וגערה לא בנידוי ולשון שמתא אי ארור ולפי זה אין לחכם אי לנשיא לקפוץ ולנדות תלמ׳ חכמ׳ אחר שהקפיד

בו כמי שנדה אחד מעמי הארץ שהקפיד בי ואמרינן בגמרא דתלמיד חכמים מנדה לכבודו ונידויו נידוי דיקא העם הארץ כאשר פירש [הגאון הצדיק B] אבא מארי זצ"ל בהלכות תלמיד תורה בספר מדע אבל תלמי חכמים שהקפיד בתלמיד חכמים אחר חכמים אחרים יראי שמים יהסום על כבוד התורה חוץ משניהם יעיני בטעמותם וויכרו החוטא מהם בדברים ויעברו בו כפי חטאו וייכניעו איתי לבקש מחזרו ויפיכו הנעלב כמו ש בחול בייח כבוד לשניהם ובצנעה לא בפרהסיא בפני עמי הארץ:

Obgleich die Beantwortung von Frage III schon gedruckt ist („Briefe" und Kobez No. 251), lasse ich sie doch nach S. folgen, um einige Abweichungen von dem gedruckten Text, der im ganzen mit B. stimmt, zu geben, zumal da diese Antwort ganz kurz ist, und schließe daran die Antwort auf IV.

והשאלה השלישית
על קריאת ממזר והזרוק והקלולה.

דבר זה קשני התלמידים יתע התשובה הקריא להבירו ממזר סופג את הארבעים והמקלל את חבירו בשם לוקה ארבעים ישלא בשם בעיר מן המלקיי וראוי ליסר איתי כמי שיראו הדינים יאין מלקות אלא בעדים יהתראה ואע"פ כן ראוי ליסר החוטא עד שישיב מחטאו ויבקש מחזרה מן הנעלב, יהמבזה את חכמים אין לי חלק [לעולם B] ולא חרבה ירושלים עד שבזו בה תלמידי חכמים והמקלל את הרבים מעכב תשובה, אי להם להתחנם כמה הם גירסין עיינית. העצמן שומר פיו ולשוני שומר מצרות נפשי, הוא מפורש בזבחים שהשפט מלך יהודה ע"ה בשחזה ויאה הל' תכמ' הוה עימו מטבאי ימעשקי ומהבקי ומישיבי בצדו וקורא לו רבי ימיתי יהוא נשיא ימלך באמת:

והשאלה הרביעית

על מי שקולה יהדרים מי שיהנה ריטי [ייני B] או צרפתי מנכסיו.

תשובתה

Bndl.

שאין הפרש בין זה יבין מי שיחדים על מי שיעשה צדקה, אם אמרי במנדה [במנדה B] מי שאינו צריך נידוי שהוא חייב נידוי כרמפרש בגמרא במעשה ד"ר שמעיו כי לדיש יההיא גברא האבד תאיני מפרדיסא מה נאמר במנדה עישה מצוה שמצוה לברר איתי ימשבחי יתהחוק לי שיבה ידאי מי שהחרים חרם זה הפיל עצמו בצרה גדולה, התכה יחזרי ומישבי:

Hier folgen also in B. die Unterschrift Abraham Maimunis, datiert 13. Adar 1545 Sel. und darauf die oben erwähnten Zustimmungen. Daraus erwähne ich nur, daß die Gelehrten Akkos präzisieren, daß, wenn zur Lösung eines Bannspruches eine besondere Geldbuße beansprucht werden sollte, diese dann nie dem Bannenden oder dessen Beauftragten zufallen dürfe, sondern

ausschließlich für die Armen oder die Synagogen verwendet werden solle.

In S. folgt dagegen noch Antwort auf Anfrage V mit abschließenden Bemerkungen des Respondenten.

והשאלה החמישית
על ענין התרת החרם.

לא ידעתי מה טענה בזה היאיל והתר לדבר מצוה ולהציל העם מן העונש שהיו עוברים על החרם כאשר שמענו מפי אחרים אנשים נאמנים עשיתם ומכשול מבוי ישראל סלקתם, ועל אודות הממון שפסקו לו אם הוא נדבה וצדקה או ארוחה ונתו ומה חיסרתם אתם מריה דאברהם תאלי תניא בדלא תניא, ואם הממון תפסיק שכר על התרת החרם אוי לדור שישמע בו בין ישראל שילקח שכר על הדינים משנה ערוכה היא הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים להעיד עדותו בטלה להזות מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה וכו' התרת החרם מותר ליקח עליה שכר מפני שאינה דין בין ראובן ובוי שמעון אם התרתו מצוה ויתר ולא יזכר בוי ישראל שם שכר בזה ואם אינה מצוה אוי להתיר אותו והיאיל ומצוה היתה התרתו להציל העם מן העונש, שכר אתם מקבלים מלפני השם על התרתו לא שכר ממוי מי העם שיש בו עברה וחלול שם ואין עליכם בזה שום טענה, ואחר ואת התשובה כולה הוא עלי עד ידיון שקשה בעיני וצער בלבי שלא יהיה לך כבוד גדול לפי חכמתך ומעלתך ומעלת אביתיך, ושלא יהיה לו כפלי כפלים מי הכבוד לפי מעלת וחוסו וכבוד ביתו הגדול אבל הכעס ודעות אחרים מבלבלוי אותו ואלו שמע לעצתו ועצת בני הדעה והחכמה חיה כבודו וכבוד ביתו, ומאחר שאינו שומע מה יש בידנו לעשות לא נוכל ולא נרצה להפיל כבוד ביתו השם יתו לכל ישראל לב בשר ויגלה עיניהם לידע כל הנעלם מהם וימיל את לבבנו לוראתו ואהבתו ככת' בתורתו ומל י"י אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את י"י אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך וכן יהי רצון:

וכתב אברהם ביר משה ז'צ'וק'ל':

In S. bemerkt der Schreiber, daß er seine Kopie gemacht hat aus der Handschrift des anfragenden Gelehrten und aus der des Respondenten, „des heiligen großen Nagid, der in Ehre ruhe“: diese Festschrift soll dem Jubilar zeigen, daß wir dem Lehrer, Führer und Freunde wünschen, noch lange in Ehre weiter arbeiten zu können.

IV. Zur jüdischen Geschichte.

DNW

Etwas von der schlesischen Landgemeinde.

Von M. Brann.

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts gab es in Schlesien keine Juden mehr. Nur ein kleines Häuflein saß noch in Glogau und Zülz. Als freie Männer, unbeschränkt in ihrem Erwerbsleben und unbehelligt in ihren Glaubensmeinungen, waren sie vor fünfhundert Jahren ins Land gekommen. Wie eine wertlose Nutzung, die für ihre Gewalthaber nicht mehr einträglich genug war, und ihres Glaubens wegen verhaßt und verachtet, mußten sie zum Wanderstabe greifen[1].

Aber schon nach wenigen Jahrzehnten änderte sich das Bild. Vor dem Greuel der Verwüstung, das der Dreißigjährige Krieg heraufbeschwor, verloren die teuer erkauften Privilegien der Städte und die hartnäckig festgehaltenen Beschlüsse der Fürsten und Stände[2] jeglichen Wert. Die Kriegsschäden gingen damals in der Tat ins Ungeheuerliche. Am 29. April 1630 berichtete der Reichshofrat Dr. Justus Gebhardt an den Kaiser, daß ganz Schlesien „durch die vielfältigen Kriegs- und anderen Ausgaben äußerst erschöpft, aller Handel und Wandel verderbt, das Geld ganz aus dem Lande und keines wieder hereingebracht sei und also je länger je mehr ein jeder Fürst und Stand ad impossibile reducirt" werde[3]. Wie entsetzlich es im einzelnen aussah, lehrt u. a. ein Verzeichnis aus dem Jahre 1634, welches meldet, daß allein „die gesamte Herrschaft Pleß, dero Land und Städtlein um all ihre Barschaft gebracht und über dieses die armen Leute dermaßen geängstiget und bedränget worden, daß

[1] Vgl. Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, S. 201.

[2] Vgl. Brann, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, S. A, S 2.

[3] Krebs, Rat und Zünfte der Stadt Breslau in den schlimmsten Zeiten des 30jährigen Krieges (Breslau 1912), S. 27, Anm. 7.

ihnen, was noch irgend an Viktualien übrig geblieben, vollends ausgepreßt und sie noch dazu gezwungen wurden, Geld zu erborgen und ihren Peinigern zu contribuiren.“ Dort allein, in diesem südöstlichen Winkel Schlesiens, belief sich der Schaden auf 251066 Thaler 33 Groschen und 6 Heller[1].

Um die Regalien der böhmischen Krone, zu denen das Recht der Juden-Aufnahme und -Duldung gehörte, kümmerte sich angesichts solches Elends kein Mensch in diesen friedlosen Zeiten. Daher saßen bereits[2] 1628 Juden in Myslowitz und Glatz, 1630 in den Breslauer Vorstädten auf dem Elbing vor dem Odertor bei den Kreuzherrn mit dem roten Stern, in der Tschepine beim Jungfern-Gestifft ad Sanctam Claram und bald auch bei dem Kretscham zu den eilf Brettern auf dem Grundstück des alten Judenfriedhofs vor dem Ohlauer Tor, 1634 in Neiße, 1635 zeitweise sogar in der inneren Stadt Breslau, 1636 in Deutsch-Weichsel (Kr. Pleß), 1637 in Teschen, 1640 in Pleß, 1648 in Oppeln, 1650 in Brieg, 1654 in der Herrschaft Oderberg, 1656 in Beuthen O./S., 1657 auf den Barawischen Gütern, in Bramstwitz, Windisch-Marchwitz, Nimkau, Kl. Öls, Radaxdorf, Raudten, Schmograu, Städtel, Steinau, Winzig und Wohlau, 1663 in Ohlau, 1664 in Bielitz, 1674 in Brankwitz und Nicolai, 1676 in Wartenberg, 1683 in Namslau, 1684 in Pardewitz, 1686 in Tichau, 1688 in Dyhernfurth und Sabor, 1689 in Dombrau und Trachenberg, 1693 in Woschütz und 1694 in Bernstadt, Hünern, Mittelwalde, Ober-Glogau und Sohrau.

Durch ihre Fähigkeit, mit geringen Mitteln Handel und Verkehr zu heben und jeden nützlichen Erwerb zu unterstützen durch ihre wirtschaftlichen Tugenden, ihre Arbeitslust, Nüchternheit und Sparsamkeit, empfahlen sie sich den verarmten Grundherrschaften und wurden überall gern aufgenommen als Pächter von Brauerei- und Brauntwein-Urbaren, von Bäckereien, Fleischereien, Mauthen, Zöllen und Pottasch-Siedereien, in Dyhernfurth sogar als Nutznießer des herrschaftlichen Druckerei-Privilegiums.

[1] Acta publica, herausg. vom Verein für Geschichte Schlesiens, VI, 335.

[2] Vgl. im „Allgemeinen Archiv des Ministeriums des Innern in Wien“ IV. T. 1, den Bericht, d. d. 29. März 1694 und weitere einzelne Nachweise aus Breslauer Akten bei Brann, Geschichte des Landrabbinats S. 2 ff.

Nur selten wurden sie durch die gewiß teuer erkaufte Nachsicht der Grundherrschaften in größerer Anzahl geduldet, wie z. B. in Oessowa[1], Dyhernfurth[2], Kraskau[3], Langendorf[4], Nicolai[5] und Städtel[6], wo sie sogar Friedhöfe anlegen durften.

[1] Hier stammen die ältesten mir bekannten hebräischen Urkunden, einige handschriftliche Gebete beim Herausnehmen der Thora an den Feiertagen (רבש"ע), aus dem Jahre 1765.

[2] Vgl. meine Abhandlung „Geschichte und Annalen der Dyhernfurther Druckerei" in der MS 1896, S. 518 f. Der Grundherr war damals übrigens nicht Herr von Glaubitz, sondern der Graf von Jaroschin, vgl. Herda, Dyhernfurth, S. 75.

[3] Hier kaufte am 22. Februar 1765 R. Meinster b. R. Salomo von Kraskau (קראסקובי) „im Namen alle Juden Schaft in Kraskowe" von der Commende Neuhoff ein Stück Acker zu einem Friedhof für einen Spezies-Dukaten und hatte dafür jährlich auf Martini an die Grundherrschaft einen Taler und außerdem an den jedesmaligen Commendator sowie an den Pfarrer von Kuhnau je „sechs Stück Taugliche Schnup-Tüchel" zu zahlen. Im Jahre 1835 erwarb die Kreuzburger Judenschaft durch einen von 3 zu 3 Jahren verlängerten Vertrag das Mitbenutzungsrecht des Friedhofs. Zwölf Jahre später ging dann die Gemeinde Kraskau in die nur 1 km entfernte Gemeinde Kreuzburg auf. Die Synagoge, Schule und Tauche befand sich auf einem besonderen Grundstück. Die Gebäude wurden aber durch Brand vernichtet, und das Land war bereits 1856 als Garten verpachtet (Akten der Synagogengem. Kreuzburg betr. Grundsachen, fol. 1. 7. 9 ff. 29).

[4] Vgl. unten S. 244, Anm. 1.

[5] Die erste Erwähnung des Friedhofes finde ich in einer handschriftlichen Eintragung in dem Exemplar des in Oels 1530 gedruckten hebräischen Pentateuchs, das jetzt der Bodl. in Oxford gehört. Sie stammt zweifellos von ehemaligen Besitzern des Buches her, von Mitgliedern der Familie Singer, die seit 1637, bezw. 1640 in Teschen und Pleß saßen. Ich setze sie, obwohl nur der Schluß sich auf Nicolai bezieht, vollständig hierher, weil so leicht niemand, der sich für den Inhalt interessiert, wieder in den stillen Winkel kommt, in dem sie zu finden ist. בשנת תמ"ג אשר היה יום ד' ר"ח טבת (= 30. XII 1682) רק יום אחד ובתי הצנועה מרת בת שבע אשתי יהתני האלוף כהה"ר משה אטר הוה בפדעק מהה ושבקה היום יבה היו ביום ד' לאהדיו ונקברה בקי"ק אושפצין (d. i. Auschwitz, jetzt Oswiecim) בלוה ה' נגדי לאור יום ו' היה"ת החנוכה האי"ו מים נימ"ל לפק הנ"ל תנצב"ה מימא הואר ציט שר בנ"י הוא זקירם ב' טבת ולפעמים אותו יום זאת הנובתי בר"ח שבט לאהדיו תמ"ג (= 28. I. 1683) היה ביום ה' בפעה ד' אהר הצות לילה שבק היים יבה הו יהתני האלוף כהה"ר משה אב ביום דיטי בעיר פדעק ונקבר בבית החיים אצל עיר מוקאהי (= Nicolai) מפני שהא הוה אפשר להוריך לקי"ק אושפיצין ע"פ צוואתו מכמה טעמי גמוקי ומפני צעקה גדוה אשר היה לעת דמי ויט דשוט שהא יגיהום הקנות מי הוהך (?) על הנאי כפור קברנו שמה ועל ד' אבוט קברן בקי"ק אושפצין מופר ונקיט התנאי אם זא שאין הדין היוהן (?) תנצב"ה משמה (?) משקה (?). So steht am Ende der Rückseite des Blattes, auf dem der Pentateuch zu Ende ist. Das Exemplar besteht aus 155 (הורה) + 16¼ (מגלות) + 14 (הפטרות) Bl. = 185 Bl. Als Eigentümer nennt sich am Anfang von פ' לך לך Jehuda Loeb b. Moscheh s. A. aus Pleß. Nach Anführungen

Selbstverständlich mußten sie ihren Aufenthalt und ihr Einkommen in Stadt und Land den Ratsherren und den Inhabern der geistlichen und weltlichen Gewalt hoch versteuern. Die Landesregierung hatte zunächst kein Einkommen von ihnen. Jahrzehnte vergingen, bis sie überhaupt auf die Erscheinung aufmerksam wurde.

Erst am 17. April 1680 verlangte die böhmische Hofkanzlei vom Oberamt in Schlesien, daß es sich über die Tatsachen „gründlich informiere, die Possessores zur Begründung ihrer Befugnisse anhalte und über den Befund Bericht erstatte". Jahre lang zogen sich die Ermittlungen hin. Die Possessores gaben am liebsten gar keine, oder höchstens lückenhafte Auskünfte, bis die erneute Wahrnehmung, daß die „Judenschaft im Herzogtum Schlesien sich von Tag zu Tag mehr augire", die Hofkanzlei veranlaßte, am 5. März 1691 das Oberamt zum so und sovielten Male anzuweisen, durch die Landeshauptleute und die anderen Instanzen im Lande endlich festzustellen, „wo und wieviel Juden, auch ex quo privilegio vel cujus permissu sie sich niedergelassen, was und wem, auch sub quo titulo sie Schutzgelder zu entrichten pflegen."

der Pleßer Rentbücher, die von 1660 an erhalten sind, war damals Löbel Singer Pächter des Branntweinurbars für die Ämter Schädlitz, Deutsch-Weichsel und Kobier und für die Städte Pleß und Nicolai. Und nach dem Land- und Urkundenbuch der Herrschaft Pleß für die Jahre 1670—1704, fol. 64, kaufte Moyses Singer, Löbels Vater, am 12. März 1659 von der Eva Rößlerin ein Haus in der Stadt und den dazu gehörigen Garten an der Hedwigskirche (Mitteilung des fürstlichen Archivars Herrn Dr. Zivier in Pleß). Ein Aktenstück über den Nicolaier Friedhof, das etwa ein Jahrhundert jünger ist, habe ich in meinem Jahrbuch für 1892, S. 57 f. benutzt. Es ist jetzt dem Gesamtarchiv der deutschen Juden überwiesen. Der älteste Grabstein, den ich in N. gefunden habe, trägt das Datum von Sonnabend, (20. Schebat 488 =) 31. Januar 1728, vgl. MS. 1895, S. 383.

[6] Die älteste Erwähnung der Ortschaft in einer hebräischen Urkunde finde ich auf einem Dyhernfurther Grabstein aus dem Jahre 1732. Danach ist die Frau Chawwah b. R. Nissan, die Frau des R. David Städtel (שטעטל), am (1. Schebat 492 =) 28. Januar 1732 gestorben. Auf dem Friedhof in Städtel habe ich Grabschriften, die älter als 1840 sind, nicht gefunden. Auf dem älteren Teil des Friedhofs sind Leichensteine nicht mehr zu sehen. Auch sonstige Gedenkbücher, Urkunden und Aufzeichnungen, die älter als die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts sind, sind nicht erhalten.

Allmählich liefen nun auch die Auskünfte aus den einzelnen Landschaften ein und förderten das interessante Ergebnis zutage, daß in Bernstadt, Brankwitz, Dambrau, Deutsch-Weichsel, Namslau, Nicolai, Pardewitz, Pleß, Trachenberg und Woschütz außer der zu erlegenden Pachtsumme von den jüdischen Ansiedlern gar keine Steuern bezahlt wurden. Im Fürstentum Jägerndorf, in der Herrschaft Oderberg, in Prausnitz und Teschen hatten sie nur die onera civica zu tragen. Zu besonderen Steuern wurden sie auf dem Elbing und auf der Tschepine in Breslau, in Ober-Glogau, in Myslowitz, Sabor und Sohrau angehalten[1].

Man sieht, daß auch jetzt immer noch zahlreiche Grundherrschaften mit ihren Berichten im Rückstande geblieben waren. Die Hofkanzlei drängte aber zu einem Abschluß, weil inzwischen ein mährischer Jude, Salomon Mandl oder Mendel von Dobitschau, eine ganze Reihe von Vorschlägen zur Hebung der Landeseinkünfte aus Mähren und Schlesien gemacht hatte[2]. Unter anderem sagt er wörtlich in seinem Gesuch an den Kaiser: „Vierdtens, weil die Juden in Schlesien wegen ihres treibenden Handels nichts geben, so wolte solche dahin disponiren, daß Sie auch jährlich 2000 Gulden Ihr Mäytt contribuirten, jedoch daß Ihr Kais. Mäytt zu Allergnädigster Erkänntnüs meiner Treu und erzeigenden Eyffers in Vermehrung dero Cameralia mich zu einem Primus der schlesischen und mährischen Juden allergnädigst zu erklären belieben möchten. Fünftens ist in dem Markgrafthumb Mähren und Schlesien die Landesrabbinerstelle

[1] Das Nähere über alles dieses in dem Kasten IV T 1 des Wiener Staatsarchivs, und zwar in der Zusammenstellung vom 29. März 1694. Die Anforderungen waren sehr verschieden. In Myslowitz zahlte jeder ein oder zwei Steine Unschlitt und 1 Thlr. 18 Groschen, in Breslau auf dem Elbing jeder 3 Gulden, auf der Tschepine ein Geringes ohne nähere Angabe, in Oberglogau, Sabor und Sohrau zahlten sie eine Pauschsumme von 42, bzw. 400 und 450 Thlr.

[2] Das Nähere a. a. O. und außerdem in den kaufmännischen Protokollen von 1690—1694 im Breslauer Stadtarchiv Boe A 73 fol. 6 ff. Das Kais. Rescript an das Oberamt wegen einer gutachtlichen Äußerung über die Vorschläge Salomon Mendels datiert vom 23. Dez. 1690. Nach Grunwald, Samuel Oppenheimer und sein Kreis, S. 319, war Salomon Mändl aus Tobitschau Kommissionär der Gräfin Zobor und gehörte zu den Agenten und Helfern Oppenheimers.

vacant[1]. Nun ist in Böheimb der Gebrauch, daß kein Land Rabiner ohne Ihr Kais. Mäytt allergnädigsten Consens aufgenommen werde, in Mähren aber von dem Privat Herrn erserzt (?) und also der Nutzen auch selben zukommt, wenn also dieses hinführo geendert und nach dem Exempel des Königreichs Böhmen gemacht würde, könnte Ihr Kays. Mäytt bei ieder mahliger Einsetzung eines Land Rabiners, so alle 6 Jahre einmal zu geschehen pfleget, bis in 1000 Thlr. zu nutze kommen." Die höheren und niederen Landesbehörden, die über die Ratschläge Salomon Mendels sich zu äußern hatten, gaben kein günstiges Gutachten ab. Die Breslauer Kaufmannschaft[2] sagte: „Daß der unverschemte Mährische Jude Salomon Mendel gegen einen jährlichen Contributions-Vorschlag von denen Juden auf 2000 Fl. einen Primatum der Schles.- und Mährischen Juden vormessentlich aufwirft und affectirt, ist ein gantz warrlicher, höchst arroganter und im Lande Schlesien niemahls erhörter Titul, welcher Magistratus und Jurisdictionalia über die gantze Judenschaft intendiert und nach sich ziehen würde, dergleichen denen Juden nirgends nachgesehen und zugelassen wird, auch die erbotenen Jährlichen 2000 Fl. deßhalber gar keine proportion führen und erklecklich sein würde . . . Inzwischen weiß man hier in Schlesien von gantz keiner Land Rabiner Stelle, welche dieser impertinente hoffärtige Jude gleichfalls verlanget, davor das Erbitten, auf 6 Jahre deßhalben mit denen 1000 Thlren übermäßig gar keine Consideration machen kann und gleichwol eine solche odiose und viel mehr böses nach sich ziehende Würrung durch sehr starke Einwurtzelung des Judenthums solt eingeführt werden." Das Oberamt aber berichtete[3], die Fürsten und Stände hätten gebeten, den Simon Mandl gänzlich abzuweisen, und dargethan, wie nachtheilig diese „einen Juden beschehende elocationes dero

[1] In der Tat starb 1690 am 9. Juni der mährische Landrabbiner Eliëser Mendel b. Mordechai Fanta, vgl. Feuchtwang in Brann-Rosenthal, Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, S. 376, wonach beiläufig Löwenstein a. a. O. S. 540 zu berichtigen ist. Die älteste mir bekannte Approbation, die David Oppenheim als R. in Nikolsburg erteilte, ist vom 2. Kislew 1691 (zu נחלת שבעה Th. II) datiert, vgl. Freudenthal aus der Heimat Moses Mendelssohns S. 236, bezw. 167 und Wiener קהלת משה No. 1847.

[2] In dem Memorial vom 6. Febr. 1691 Boe A 73, fol. 25 ff.

[3] In dem Bericht vom 29. März 1694 im Wiener Staatsarchiv IV T 1.

Kays. Cameral-Intraden . . . seyen . . . würden, auch wie nachdencklich die einführung des im Lande vorhin nicht erhörten Juden Primats und Rabinerstelle wegen Hierunter intendierender Stabilirung der Judenschafft seyn, Sondern auch hiegegen mit ziemblichen nachdruck Remonstriret, wie dero Kays. Interesse und des Landes Wohlfahrt vielmehr abträglich sein würde, wenn . . . dieses von Gott verworfene Volk auß hiesigen dero Erblanden vollendes exterminirt . . . werden möchte".

Daraufhin wurde der Jude abgewiesen. Die Behörden aber waren eifrig darauf bedacht, die Zunahme der anwesenden Judenschaft zu beschränken und die Einwanderung neuer Ansiedler zu verhindern. Nichtsdestoweniger constituirte sich die Landgemeinde allmählich aus eigner Kraft gerade um die Wende des 18. Jahrhunderts. Einen Rückhalt bot ihr dabei die neue grundsätzliche Änderung in der gesetzlichen Lage der Juden, die im Jahre 1713 beliebt wurde[1]. Die maßgebenden Instanzen sahen ein, daß es töricht sei, vermögende Juden außer Landes zu jagen oder ihnen die Niederlassung unmöglich zu machen. Das einseitige Prohibitivsystem wurde darum aufgegeben. An seiner Stelle gestaltete man nun die Duldung ihres Aufenthalts zu einer einträglichen Einnahmequelle für den Staat um. Jetzt wurde durch ein Staatsgesetz als Entgelt für das Aufenthaltsrecht der sogenannte Toleranz-Impost als Staatssteuer für die bereits anwesenden und für etwa zuwandernde Juden eingeführt. Daneben verhinderte ein kunstvoll ersonnenes System kleinlicher Maßregeln die unerwünschte Zunahme der Inländer durch natürliche Vermehrung und die Einwanderung „unnützer", d. h. armer jüdischer Ausländer. Immerhin gewannen jetzt wenigstens die Bemittelten einen Anspruch auf das Recht des Aufenthaltes in Stadt und Land. Dadurch wurde allmählich der Zuzug stärker und die Landgemeinde zahlreicher. Im Jahre 1722 umfaßte sie in 70 Ortschaften etwa 650, im Jahre 1753/54 bereits 2510 und im Jahre 1791 in 36 Städten und etwa 30 oberschlesischen Dörfern zusammen 3779 Seelen[2].

[1] Gesch. d. Landrabbinats, S. A., S. 18.

[2] Bresl. Staatsarchiv P A II b 16; Gesch. d. Landrabbinats, S. 32, Anm. 2; vgl. auch Zimmermann, Gesch. u. Verfassung der Juden im Herzogtum Schlesien S. 98 ff. In Breslau gab es 1791 im ganzen 2484, in Glogau 1791 und in Zülz 1012 Juden.

Breslau war natürlich der Mittelpunkt, den die Landjuden samt und sonders mehr oder minder häufig aufsuchen mußten. War doch hier der Stapelplatz für Kaufmannswaren, deren die Kaufleute, Krämer und Hausierer bedurften, um ihre Vorräte zu ergänzen. Hier saßen auch zu jeder Zeit gelehrte Glaubensbrüder, die ihnen aus den talmudischen und rabbinischen Gesetzbüchern Rat, Auskunft und Belehrung für ihr religiöses Leben gaben. Heimatsberechtigt in der innern Stadt war freilich nur ausnahmsweise einmal der und jener. Jahrzehnte lang waren die Familien Kuh und Lazarus die einzigen, die sich eines solchen Vorzuges erfreuen konnten[1]. Polnische Juden aber hatten unbeschränktes und Mitglieder der Glogauer und Zülzer Gemeinde wenigstens ein beschränktes Aufenthaltsrecht. Zu ihren Gerechtsamen gehörte es, daß sie sich in entlegenen Winkeln Betstuben mieten durften, wenn diese nur nach außen hin in keiner Weise als solche kenntlich waren. So entstanden seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts etliche polnische, zwei Glogauer und die Zülzer „Schul“[2]. In allen diesen Gebetsversammlungen wurde jeder Sondergebrauch der Heimatsgemeinde mit Sorgfalt gepflegt und in den Totenlisten das Andenken der verewigten Ortsrabbiner mit Andacht gefeiert. Fremden Besuchern, wie den Landjuden, von denen stets einige, wie es ihre

[1] Gesch. d. Landrabbinats S. 4. 22.

[2] Es gab eine Kalischer, eine Krotoschiner, eine Lemberger, eine Lissaer und eine Wolliner, d. h. wolhynisch-littauische Schul. Von allen diesen hat sich bis heute nur die Lemberger erhalten. Die sogenannte Sklower-Schul hat nicht von der Stadt Sklow (in Litthauen) den Namen, sondern ist eine im Jahre 1772 von der Familie Sklower ins Leben gerufene Beth ha-Midrasch-Stiftung (vgl. Bresl. Staatsarchiv, Stadt Breslau II 26 p und mein Jahrbuch für 1899, S. 88, Anm. 22). Der Zuzug der Glogauer wurde im 18. Jahrhundert so stark, daß zwei Betkammern für sie nötig wurden. Die jüngere, die sich im Mühlhof befand — hier hielt Salomon Pleßner 1816 seine erste deutsche Predigt — ging ein, als das Grundstück, auf dem sich jetzt die Sparkasse und die Stadtbibliothek befinden, städtisches Eigentum wurde. Die ältere besteht noch. Die bereits verschwundene Zülzer Schul ist sogar ausdrücklich auf einem Grabstein erwähnt, den ich in Zülz gefunden habe. Er steht zu Häupten des R. Abraham b. R. Nathan פרנס, der am Sonnabend, den 3. Tag Chol ha-Moëd des Hüttenfestes, also am (19. Tischri 515) = 5. Oktober 1754 gestorben ist und als גבאי צדקה בבהמ״ד דק״ק צילץ בבערסלא bezeichnet wird.

Geschäfte mit sich brachten, auf kürzere oder längere Zeit anwesend waren[1], war die Teilnahme am Gottesdienste selbstverständlich freigestellt. Da sie aber besondere Rücksichten weder erwarten noch beanspruchen durften, taten sie sich bald, sei es mit Erlaubnis, sei es unter Zulassung der Obrigkeit, zu einem Sondergottesdienst in der noch heute bestehenden „Landschul"[2] zusammen. Über ihre Entstehung und Entwicklung sind Urkunden bisher nicht aufgefunden worden. Aber aus dem Gedenkbuch[3], das sie anlegten, kann man mit einem gewissen Maß von Sicherheit auf den Beginn ihrer Wirksamkeit schließen. Da es nämlich in der Landgemeinde eingeborene Gelehrte und sonstige verdiente Männer vorläufig nicht gab, nahmen die Stifter in ihre Totenliste die denkwürdigen Personen auf, zu denen einflußreiche und urteilsfähige Mitglieder der Landgemeinde mit besonderer Ehrfurcht emporblickten, oder deren Andenken sie aus besonderen Gründen, sei es wegen ihrer früheren Heimatsangehörigkeit, sei es wegen der religiösen Belehrung und sonstigen Förderung, die sie den Verstorbenen verdankten, feiern wollten[4].

[1] Bei einer Zählung im Jahre 1722 fanden sich ihrer 24, und zwar 2 aus Dyhernfurth, 1 aus Kl. Ellguth, 2 aus Herrnstadt, 1 aus Kamionke, 2 aus Köben, 1 aus Militsch, 7 aus Prausnitz, 1 aus Ratibor, 1 aus Schätzke (Kr. Militsch), 3 aus Schreibendorf, 1 aus Städtel, 1 aus Trembaczow und 1 aus Wischnitz. Gleichzeitig zählte man 24 Glogauer und 19 Zülzer in der Stadt (Breslauer Staatsarchiv A A II 21b. Vgl. Gesch. d. Landrabbinats S. 12, Anm. 4).

[2] Heute nennt sie sich pleonastisch die „Landschul-Synagoge".

[3] Wir besitzen davon eine von dem Schreiber Chajjim b. Urschraga Feiwel ha-Levi mit anerkennenswerter Meisterschaft hergestellte Abschrift. Sie ist 1814 auf Kosten der Brüder Mose, Hirsch und Gerson Kassirer angefertigt. Aus dem Inhalt ergibt sich deutlich, daß der Schreiber ein ebenso tüchtiger Kalligraph wie ungelehrter Mann war, der sklavisch seiner nicht mehr vorhandenen Vorlage gefolgt und gerade darum als ein zuverlässiger Berichterstatter zu erachten ist.

[4] So erklärt sich die endlose Liste, die wir fol. 20af. des Gedenkbuches finden. Darin werden zuerst in der allerschönsten geographischen und chronologischen Unordnung 33 Rabbiner (aus Posen, Zülz, Krakau, Amsterdam, Nikolsburg, Wien, Posen, Darmstadt, Tysmienic bei Stanislau, Breslau, Holleschau, Krotoschin, Woydyslaw, Frankfurt a. M., Glogau, Posen, Przemysl, Metz, Frankfurt a. M., Prag, Berlin, Brody, Trebitsch, Wien, Lissa, Dobre, Breslau, Glogau, Fürth, Nikolsburg, Hannover, Eisenstadt und Preßburg), und zwar mit Angaben, die der Berichtigung bedürfen, aufgezählt.

Das älteste Seelengedächtnis, das sich darin findet, zählt sechs berühmte Männer auf, die in der Zeit von 1695 bis 1727 gestorben sind[1]. Man wird demnach annehmen dürfen, daß frühestens gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Landjuden ihren besonderen Gottesdienst in Breslau eingerichtet haben.

So wichtig aber auch der Besitz einer besonderen Betkammer in der Hauptstadt war, so wenig war damit allein dem religiösen Bedürfnis der Landjudenschaft genügt. In jenen Tagen ging eben der Mensch ganz im Juden auf. Kein Lebensgebiet gab es, auf dem er, wenn er nicht selbst in den nationalen Studien heimisch war, eines sachkundigen Helfers und Beraters entbehren konnte. Nicht bloß in rituellen Sonderfällen, in Ehe- und Erbschaftssachen, sondern auch in allen inner-jüdischen Rechtsfällen war er darauf angewiesen, bei einem als gesetzeskundig anerkannten Rabbiner Auskunft einzuholen. Hier kam

Alle diese lebten in der Zeit von 1707 bis c. 1790. Darauf folgen die Namen von 15 Landrabbinern und Breslauer Rabbinern und Dajjanim, die von dem bereits früher einmal genannten R. Chajjim Jona Theomim an bis 1814 zur Zeit der Anfertigung der Liste gelebt haben. Das Verzeichnis schließt mit 13 weiteren Namen aus dem vergangenen Jahrhundert, deren letzte Möse Montefiore und Gedalja Tiktin sind.

[1] Es lautet (fol. 19b des Gedenkbuches): אמ״ר וכו׳ מזהירים את נשמת מורי מורינו הרב ר׳שאול בן מורי מורינו הרב ר׳יהושע ואת[נ]מ״מ הרב ר׳שמואל בן מ״מ הרב ר׳אורי שרגא ואת[נ]מ״מ הרב ר׳יצחק בן ההכר ר׳גרשון ואת[נ]מ״מ הרב ר׳נפתלי בן מ״מ הרב ר׳יצחק הכהן ואת[נ]מ״מ הרב ר׳ שמשון בן מ״מ הרב ר׳יעקב ואת [נ] מ״מ הרב ר׳יונה בן מ״מ הרב ר׳יהושע שהלכו לעולמים (!) בעבור שכל הקהל הקודש (!) הזה נודרים צדקה בעבורם וכו׳. Es handelt sich also um den am 19. Mai 1707 in Breslau verstorbenen Krakauer Rabbiner R. Saul b. R. Josua Heschel, um R. Samuel b. Uri Schraga aus Woydyslaw, den Verfasser des Kommentars בית שמואל zum 3. Teil des Schulchan aruch, der sich wiederholt in Breslau aufgehalten hat und vor 1705 gestorben ist (Brann, Gesch. d. Landrabbinats, S. 14; Löwenstein, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, Bd. VI, S. 16 ff.), um den Lissaer Rabbiner R. Isak b. Gerschon, gestorben 10. Mai 1695 (vgl. Lewin, Geschichte der Juden in Lissa, S. 231), um R. Naphtali b. R. Isak ha-Cohen, Rabbiner in Posen und Frankfurt a. M., der etliche Jahre vor seinem Lebensende in Breslau gelebt und auf dem Wege nach dem heiligen Lande am 15. Januar 1719 (Brann, Gesch. d. Landr. S. 16f.) in Konstantinopel gestorben ist, um R. Samson b. Joseph Wertheimer aus Wien, den Oberhoffaktor dreier deutscher Kaiser, der zu Breslau in nahen Beziehungen stand und am 6. August 1724 gestorben ist (vgl. Brann a. a. O. S. 14, Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 119) und R. Chajjim Jona b. Josua Theomim, den ersten Breslauer Rabbiner, der am 30. Dezember 1727 aus dem Leben geschieden ist.

dem Landjuden die seit Jahrhunderten bestehende und öffentlich anerkannte Organisation der polnischen Judenschaft zu Hilfe[1]. Der große Judenlandtag, die sogenannte Vierländer-Synode, bei der die Vertreter der Landschaften Groß- und Kleinpolen, Reußen und Litthauen sich zweimal jährlich einfanden, besaß die Befugnis, geeignete Gelehrte zu beauftragen, in den großen Handelsstädten, deren Besuch den Juden nur zu Marktzeiten freistand, Rechtsstreitigkeiten der jüdischen Kaufleute zu entscheiden. Hier im deutschen Osten geschah das regelmäßig von Posen aus für Thorn und Danzig[2]. Noch etwas anders lag die Sache in Breslau, weil hier die jüdischen Kaufleute aus Polen jahraus, jahrein Zutritt hatten. Darum übertrug der Landtag die Ausübung der rabbinischen Gerichtsbarkeit gewiß am liebsten einem Sachkundigen, der nicht nur das nötige Wissen, sondern auch den Anspruch auf einen dauernden Aufenthalt am Orte nachweisen konnte. Ein so vielseitiger Mann war ohne weiteres der wegen seiner Gelehrsamkeit, seiner vornehmen Herkunft und seiner materiellen Unabhängigkeit hochangesehene R. Baruch Wesel, wie ihn die Juden, oder Benedix Ruben Gumpertz, wie ihn die öffentlichen Urkunden nannten. Er war ein Sprößling des reichen und klugen Elia Gompertz von Emmerich, den sein Landesherr, der große Kurfürst, wegen seiner besonderen Treue und Anhänglichkeit mit ausgedehnten Privilegien begnadet hatte[3]. Hier in Breslau war Philipp Lazarus Hirschel, der reiche Münzjude, dessen Vorfahren bereits seit 1684 in Breslau heimatsberechtigt waren, sein allernächster Verwandter, der Mann seiner Schwester Helena. Schon darin allein lag eine Bürgschaft dafür, daß seiner dauernden Niederlassung wesentliche Hindernisse nicht im Wege

---

[1] Brann, Landr. 12. L. Lewin, Neue Materialien zur Geschichte der Vierländer Synode, I, II S. A. aus dem Jahrbuch der literarischen Gesellschaft für 1905 und 1906; פנקס המדינה של ועד קהלות הראשיות במדינת ליטא von 1623 bis 1781, herausgegeben von S. Dubnow als Anhang zur Zeitschrift Jewreskaja Starina, Jahrgang 1909 ff.

[2] Vgl. Lewin I, S. 5.

[3] Vgl. Landr. S. 13. 21 ff. Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz, cap. VI, S. 216 ff. Landsberger, Zur Biographie des R. Baruch Wesel (Bendix Ruben Gumpertz) im Jahrbuch der jüd.-literar. Gesellschaft, Bd. V, 1907, S. A. S. 4.

stehen würden[1]. So wurde er in der Tat von den Rabbinern und Vorstehern der Vierländer-Synode um das Jahr 1728 zum Rabbiner der in Breslau in der innern Stadt und in den Vorstädten verkehrenden polnischen Juden ernannt[2] und erhielt damit eine offizielle Anerkennung seines rabbinischen Amtes. Mindestens schon ein Jahrzehnt früher aber hatte die Landjudenschaft sich in rabbinischen Angelegenheiten seinen Rat und seine Belehrung erbeten[3], und es scheint, daß er nach altem Herkommen sich ihnen im Ehrenamt zur Verfügung stellte[5]. Mit Recht konnte er daher in seiner Immediateingabe an Friedrich den Großen am 11. Oktober 1741 sich auf Zeugnisse berufen, „welcher gestalt er von den Pohlnischen Richtern, Eltesten und Rabbinern, auch den Crohn-Eltesten in Pohlen und 33 Familien in Schlesien zum Land-Rabbiner allhier ernennet, gleich wie ihn freyes Fürstl. Stiffts Ambt zu St. Vincentz zum Rabbiner der unter Ihnen stehenden Judenschafft erwehlet, und auch per Diploma von der itzigen Königin in Ungarn zum Rabbiner gesetzet und er auch confirmiret worden“ sei[6]. Die Nachweise

[1] Vgl. Landr. S. 22; Ein Breslauer Gedenktag in meinem Jahrbuch für 1899, S. 92 ff., Landsberger a. a. O. S. 4; Kaufmann-Freudenthal a. a O. S. 220.

[2] Das Nähere darüber, wie es ihm gelang, aller Schwierigkeiten Herr zu werden, bei Braun, S. 24 ff. und besonders bei Landsberger S. 6 ff.

[3] In der Approbation zur Dyrenfurther Pentateuchausgabe von 1728 wird er in der Überschrift als אב״ד ומ״ץ לאנשי פולין הנמצאים בעיר ברעסלא והוצה לה bezeichnet.

[4] Darum bezeichnete er sich in der Approbation zum ס׳מאמר מרדכי des Mordechai b. Jehuda Loeb הוליש, d. d. 21. Ijar 1718, und in derjenigen zu dem 1718 erschienenen Traktat Baba bathra der Frankfurter Talmudausgabe als חונה פה ברעסלא והמדינה. Und noch genauer wird er im ס׳עיר דוד fol. 93b und in der Approbation dazu als חונה פה ברעסלא והוצה וכל הסביבות, d. h. als Rabbiner von Breslau in der inneren Stadt, in den Vorstädten und in allen benachbarten Gemeinden bezeichnet. Vgl. Brann, Ein Brsl. Gedenktag, S. 95. Freudenthal, Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland in der Monatsschrift, Jahrgang 42 (1898) S 232, 283. Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz, S. 225.

[5] In einem Schreiben an das Oberamt erklärten am 23. Dezember 1733 die Toleranzpächter, daß „des Gompertz Rabbiner sein mehr ein Ehrenamt sei, als daß er solche officia gebührlich und in der That effectuirte herentgegen ganz notorisch, daß er alß Wechßler negotiante ein großer Capitalist sei“. (Brsl. Staatsarchiv. A. A. II. 21 f.).

[6] Geh. Staatsarchiv Berlin, Rep. 21, 205, gedr. bei Kaufmann-Freudenthal, S. 227.

genügten den Behörden offenbar, und bei der Neuordnung des Judenwesens in Breslau befahl der König in der Declaration vom 6. Mai 1744 daß „wir den jedesmahligen Breslauischen Rabbiner den Tittel eines Land Rabbiners allergnädigst ertheilet haben, und ihn davor unter den Juden gehalten wissen wollen.“ Um aber auch seinen Glaubensbrüdern zu beweisen, daß er zu der vornehmen Stellung nicht bloß ernannt, sondern auch berufen sei, ließ er sogleich im nächsten Jahre eine Auswahl seiner gelehrten Rechtsbescheide erscheinen, die freilich nach Umfang und Inhalt etwas bescheiden ausgefallen ist[1]. Noch ein Jahrzehnt erfreute sich R. Baruch der Würde des neuen Amtes[2].

[1] Sie erschien unter dem Titel מקור ברוך zum ersten Mal in Dyhernfurth und in zweiter Auflage 1771 in Amsterdam.

[2] Landsberger (a.a.O.S.22) hat aus den Akten des Breslauer Staatsarchivs tadellos festgestellt, daß er zwischen dem 4. Februar und 22. März 1754 gestorben ist. Dem widersprechen auf den ersten Blick einige Angaben auf dem Titelblatt der ersten Auflage seiner RGA. Hier wird der Verfasser als lebend (ברוך בענדיט נר״ו) bezeichnet und das Druckjahr durch das Chronostich יקהה = 5515 = 1755 ausgedrückt. Zugleich nennt sich als Buchdruckereibesitzerin die Frau Ester, die Gattin des verstorbenen Berel Nathan (ישטבר בער במוהר״ר נתן נטעזצ״ל) und Tochter des lebenden R. Joseph (מוהר״ר יוסף יצ״ו). Die steinernen Urkunden auf dem Friedhof zu Dyhernfurth bezeugen aber, daß Berel Nathan am Sabbath, 30. Januar 1745, und Joseph, Sohn des Schabtai Baß, des Begründers der Buchdruckerei, am Freitag, 1. November 1754 verstorben sind. Alle Unebenheiten gleichen sich jedoch aus durch die naheliegende Annahme, daß das Jod des Wortes יקהה zu Unrecht fett gedruckt und demnach das Druckjahr vielmehr 1745 gewesen ist. Im Buche selber findet sich nur eine einzige chronologische Angabe. Das RGA Nr. 9 (fol. 19 ff) bezieht sich auf einen Vorfall am (7. Peßachtage =) 23. April 1745. Es kommt hinzu, daß im Inhalt des Büchleins nichts dafür spricht, es sei, wie ich früher (Landr. S. 35 f.) annahm, aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben. Als ich die Geschichte des Landrabbinats schrieb, war mir die vergleichsweise seltene erste Auflage mit dem Vorwort des Herausgebers, das in der 2. Ausgabe fortgelassen ist, nicht bekannt. Der Vorredner Mose ha-Cohen, ein Schüler des Verfassers, stellt es vielmehr so dar, als ob er aus der reichen Fülle des verfügbaren Materials nur einige Proben mitteilen wolle und wegen der hohen Druckkosten auf weitere vorläufig verzichtet habe. Aus eben diesem Grunde bezeichnet er seine Ausgabe als Teil I (חלק א׳ משאלות ותשובות), und diese Bezeichnung fehlt ebenfalls in der 2. Auflage. Nachträglich sehe ich übrigens, daß in dem erst vor einigen Jahren angeschafften Exemplar unserer Seminar-Bibliothek ein Vorbesitzer die Buchstaben ק״ה״ת des Chronostichs mit Strichlein versehen hat. Wahrscheinlich hat er den richtigen Sachverhalt

In demselben Jahre aber, in dem das Landrabbinat öffentlich anerkannt wurde, werden zum ersten Mal auch „Älteste der Landjudenschaft“ erwähnt[1]. Sie hatten die Aufgabe, die Obrigkeit bei der Durchführung der Maßregeln, die die Gesamtheit angingen, zu unterstützen. Einen der Landesvorsteher lernen wir sogar namentlich kennen. Er hieß Isak Pleß und ruht auf dem Friedhof zu Nikolai seit Sonntag, 3. April 1746[2]. Als Körperschaft hießen sie „die Vorsteher und Ältesten der Ober- und Niederschlesischen Stadt- und Landjudenschaft.“ Wie und in welcher Anzahl sie gewählt und ergänzt wurden, wann und wo sie zusammen traten, ist uns nicht überliefert. Vermutlich wurden sie von den Toleranzämtern[3] vorgeschlagen, vom Landrabbiner begutachtet und von der Kriegs- und Domänenkammer bestellt. Ihre Aufgabe war es sicherlich, die Ausführung der staatlichen Judengesetzgebung unter eigener Verantwortung sorgfältig zu überwachen.

So war die „Landgemeinde“ um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts mit allen Einrichtungen, die für die Ordnung ihrer Angelegenheiten unentbehrlich waren, wohl versehen. Von einer freien inneren Entwicklung konnte aber gar nicht die Rede sein. Denn in der Hoffnung, durch den siegreichen jungen Preußenkönig von dem schweren Druck, unter dem sie seufzten, befreit

noch gekannt. Hiernach wären die Angaben bei St. C. B. 4518,1. Zedner, S. 677, Benjacob ב 2121 und die Darstellung bei Kaufmann-Freudenthal S. 231 f. zu berichtigen.

[1] Bresl. Staatsarch. P. A. II 39 c. fol. 31.

[2] Auf dem Grabstein heißt er ausdrücklich פרנס ומנהיג המדינה. Er war der Stammvater der Familien Pleßner, Muhr, Skutsch u. a. Sein Sohn, Salomon Isak oder R. Scholim Pleß, erhielt 1764 wegen seiner Verdienste um die Tuchfabrikation und zur Förderung der Salzeinfuhr aus Galizien vom Könige ein Generalprivilegium. Dieser Salzfaktor wurde 1788 zum Obergeschworenen der oberschlesischen Steinkohlengruben ernannt. Auch als Bergmeister erscheint er in den Urkunden. Das von ihm bei Ruda und Poremba entdeckte Steinkohlenflöz baute der Grundherr, Baron von Stechow, unter dem Namen Maximiliane an. Vgl. Fechner, Wirtschaftsgeschichte der Provinz Schlesien (Breslau 1907) S. 453. 609. Zeitschrift für Berg-, Hütten- und Salinenwesen, Band 50, S. 470. Im Jahrgang 1794 der oberschlesischen Provinzialblätter soll sein Testament erwähnt sein.

[3] Es gab deren 11 in Ober- und 10 in Niederschlesien. Vgl. Landr. S. 33.

zu werden, sahen sie sich bald schwer enttäuscht. Bei aller Vorurteilslosigkeit in Sachen der Religion und bei aller Begeisterung für die Ideale der Aufklärung seiner Zeit ließ der große König niemals die realen Faktoren der Politik aus dem Auge. Es fiel ihm garnicht ein, zu gestatten, daß der „überschwengliche Schwarm jüdischen Volkes" sich weiter als bisher verbreite. Es war vielmehr seine feste landesväterliche Willensmeinung[1], alles aus dem Wege zu räumen und abzustellen, was dem Flor des „Commerzii hinderlich und dem Wohlstand der Kaufmannschaft," d. h. selbstverständlich der christlichen Kaufmannschaft, „entgegen sein könnte." Nach wie vor gipfelte demnach den Juden gegenüber die Staatsweisheit in dem einfachen Bestreben, möglichst hohe Gefälle für ein möglichst eingeschränktes Feld der Betätigung von einer möglichst geringen Anzahl von Juden zu erzielen. Eine schier unübersehbare Zahl kleinlicher Maßnahmen sollte die Ordnung unter ihnen aufrechterhalten. Da gab es vor allem acht oder neun Sorten verschiedener Steuern, die sie zu zahlen hatten. Für die einfachsten Menschenrechte mußten sie Gefälle erlegen: für das Recht zu leben und zu atmen die „Personal-Accise", für das Recht, auf eigene Kosten sich im Lande aufzuhalten, die „Toleranzgebühr", für das Recht, sich im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot zu verdienen, die „Einkommen- und Nahrungssteuer". Zur Erleichterung der einheimischen Münzprägung hatten sie den sogenannten Silber-Lieferungs-Beitrag zu zahlen. Für jedes ernste und freudige Familienereignis mußten sie an den Ortspfarrer die Stolgebühren abführen, die er zu beanspruchen gehabt hätte, wenn an ihrer Statt Gläubige am Orte gelebt hätten. Ungleich teurer war der Trauschein, den sie lösen mußten, bevor sie an eine Verheiratung denken durften. Selbstverständlich hatten sie daneben wie alle übrigen Untertanen die Abgaben an die Kämmereien und die Grundherrschaft zu entrichten und außerdem, wie sichs gebührte, die Mittel zur Aufrechterhaltung der gemeinsamen religiösen Bedürfnisse aufzubringen.

In schreiendem Gegensatz zu der Mannigfaltigkeit der Abgaben, die zu erlegen waren, stand die Eintönigkeit der Berufe,

[1] Einleitung zur Deklaration vom 6. Mai 1744.

die ihnen gestattet waren. Krämer, Trödler und „Koberjuden", d. h. Hausierer und Dorfläufer, durften sie werden. Eine Zeitlang durften sie auch Brauereien, Brennereien, Fleischereien und Pottaschsiedereien pachten. Von 1780 an aber war ihnen das bis zum Ende der Regierung Friedrichs des Großen verboten. Von den Waren, an denen sie Geld verdienen durften, gab es ein genaues Verzeichnis. Jede Mißachtung davon war mit den grausamsten Strafen, Geld- und Zuchthausstrafen, und bei der dritten Übertretung mit ewiger Landesverweisung bedroht.

Mit gleicher Sorgfalt hatten die Landjuden die Städte[1] zu meiden, die von alters her das jus prohibendi besaßen, und das waren meist gerade die Ortschaften, die über eine besonders kaufkräftige Bürgerschaft verfügten. Ebensowenig durften sie die Landesfestungen und die Gebirgsstädte betreten. Durch eine Verfügung vom Jahre 1776 wurde ihnen sogar der zeitweise Aufenthalt in Stadt und Land auf dem ganzen linken Oderufer untersagt. Knapp einen Monat erhielten sie Frist zur Übersiedlung auf das rechte Oderufer. Nach Ablauf dieses Termins durfte bei 10 Taler Strafe keine Judenseele mehr in dieser Gegend gefunden werden[2]. Aber auch hier war ihnen keine lange Rast gegönnt. Schon nach fünf Jahren zwang sie eine neue Verordnung, sofort vom platten Lande in die oberschlesischen Städte zu ziehen, und die Dominien wurden angewiesen, sie „bei Vermeidung rigoureusester Ahndung" mit Hab und Gut aus dem Dorfe zu jagen[3].

[1] Das galt von Cosel, Leobschütz, Neisse, Neustadt, Oppeln und Ratibor (Zimmermann, S. 66, 79). Dazu kamen durch Verf. vom 3. Aug. 1781 noch die Städte Falkenberg, Ober-Glogau, Juliusburg, Medzibor, Pietschen und Tarnowitz, vgl. unten Anm. 3.

[2] Zimmermann a. a. O. S. 78 f.

[3] Verordnung vom 3. August 1781. (Neue Sammlung sämmtlicher in Schlesien und der Grafschaft Glatz publizierten Verordnungen, Band XVII, Nr. 99, S. 198). Nur in Ciessowa, Kraskau, Langendorf und Städtel, wo von altersher Friedhöfe waren, durften sie bleiben, vgl. oben S. 227, Anm. 2—6. Von Lissau und Kieferstädtel, die Zivier (Jubiläumsbericht des Synagogen-Gemeinde-Verbandes des Regierungsbezirkes Oppeln, S. 51) angibt, ist nirgends die Rede. Dagegen brachte ihnen einige Erleichterung die Bestimmung vom 1. Mai 1787, nach welcher sich jüdische Gastwirte in den Dörfern an den Landstraßen, die nach Polen führten, ansiedeln durften, um den stark „benefizierten wirklichen pohlnischen Juden" die Reise ange-

Am unmenschlichsten aber wirkte die Heiratsordnung. Auch unter preußischer Herrschaft erwarb nur ein einziger Sohn aus jeder Familie das Heimatsrecht, alle übrigen mußten unweigerlich das Land räumen. Allein unter Friedrich dem Großen erschienen nicht weniger als zehn Verordnungen, die allesamt darauf ausgingen, den Zuwachs der jüdischen Bevölkerung zu hintertreiben[1]. Erst nach umfangreichen Erhebungen über die Herkunft, das Lebensalter, das Vermögen, den bisherigen und zukünftigen Wohnsitz und den in Aussicht genommenen Nahrungszweig der Brautleute durfte die Heiratserlaubnis erteilt werden. Jeder Trauschein verursachte einen Kostenaufwand von 30 Talern. Außerdem hatte der Landrabbiner seine Trauungsgebühren zu fordern. Denn er allein war berechtigt, die Trauungen der Landjuden zu vollziehen[2].

Zu behaglichem Wohlstand und traulichem Familienglück konnte kaum je so ein Landjude gelangen. „Nix als דלות [*Armut*] und Schnorrerei“[3] herrschte unter ihnen, wie 1763 ein in die Fremde verschlagener Sprößling der Gemeinde urteilt. Bei alledem hielten die Unglücklichen stand, gehorchten den grausamen Gesetzen und seufzten unter dem harten Druck. Denn sie wußten allesamt genau, daß sie nirgends unter den Christen auf ein größeres Maß von Duldsamkeit und Mitleid rechnen konnten.

Wohin die Vielen versprengt worden sind, die auf Grund der Heiratsgesetze das Land räumen und zum Wanderstabe

---

nehm zu machen durch die Gelegenheit, sich unterwegs rituell zu verpflegen (Breslauer Staatsarchiv P. A. II 49a). Seitdem wohnten einzelne Juden in Bankau (Kr. Kreuzburg) Bodzanowitz u. Boroschau (Kr Rosenberg), Dyhrngrund (Kr. Pleß), Falkowitz (Oppeln), Gostin (Pleß), Kalinow (Gr. Strehlitz), Kopcziowitz (Pleß), Krogulno (Oppeln), Lendzin und Mokrau (Pleß), Neuhof (Wartenberg), Ruptau (Pleß), Simenau (Kreuzburg), Stubendorf (Gr. Strehlitz), Tichau (Pleß), Wiersbic (Lublinitz), Zabrzeg (Pleß), Zernik (Tost) und Zborowski (Lublinitz).

[1] Vgl. die Verordnungen vom 29. September 1744, 19. März 1746, Oktober 1747, 7. Dezember 1750, 2. März 1751, 1. April 1755, 30. November 1762, 4. Dezember 1763, 20. August 1773 und 26. November 1778 bei Zimmermann, a. a. O. S. 76 ff.

[2] Vgl. Landsberger a. a. O. S. A. S. 15 f.

[3] Vgl. unten S. 252, Text u. Anm. 2.

greifen mußten, weil sie das Heimatsrecht nicht erwerben konnten, ist uns nicht überliefert. Nur ein verwehtes Blatt gibt uns Kunde von der unauslöschlichen Liebe, mit der die verstoßenen Söhne und Brüder an dem entlegenen Winkel hingen, in dem die Voreltern gewohnt hatten und jetzt die Eltern und die jüngeren Geschwister saßen und ihr kümmerliches Brot verdienten. Es ist uns erhalten durch die Tatsache, daß es von Wert und Wichtigkeit für die Gemeinde war, zu deren Mitgliedern der Empfänger gehörte[1]. So etwa um die Zeit, in der Schlesien durch den Hubertsburger Frieden (15. Februar 1763) endgültig in preußischen Besitz gelangte, flog es in das Örtchen Wielowisz oder Langendorf und rief dort zweifellos eine große und nachhaltige Aufregung hervor. Es brachte die dortige Judenschaft in einen Zusammenhang, der auch für den heutigen Leser einiges Interesse erwecken wird.

Nahezu 100 Jahre waren es damals gerade her, seitdem der erste Jude, der Großvater des Briefschreibers, sich am Orte niedergelassen hatte. Das wohlerhaltene Urkundenbuch, ein Band in schmalem Folio, das über die Satzungen, die Lasten, das Synagogen-Inventar, die Tagungen, die Einnahmen und Ausgaben der Gemeinde gewissenhaft Rechenschaft ablegt, berichtet über die Entstehung des Gemeidwesens Folgendes[2]: „Der erste hiesige Ansiedler war der verstorbene vornehme R. Jonathan, Sohn des gelehrten R. Jacob Koppel Bloch, geboren in Krakau und erzogen und ausgebildet in Prag. Er war der Bruder des Gelehrten R. Urschrago Feibusch, der zuerst in seiner Jugend

---

[1] Es findet sich in dem Langendorfer Gemeindebuch, einem Folianten, welcher etwa 50 deutsche, 1 polnische und 42 hebräische Urkunden aus den Jahren 1762 bis 1842 enthält, unter Nr. 14 der hebr. Urkunden.

[2] Im Urtext lautet die Notiz, — sie bildet Punkt 3 der im Oktober 1750 (וכדר ונפרט בהתאסף ראשי עם יהד נפ״ק) auf Grund eines Gemeindebeschlusses schriftlich formulierten Satzungen — wie folgt: ג׳ זה התלת התיכדות האיך נתישב יישובנו פה ע״י מי נתיישב להיות למשמיית לדורות הבאים אהרינו. הראשון היה נתיכד ע״י המנוח הקצין המופלג המפורסם בדורו במוהר״ר יונתן ב״מ יעקב קאפר ז״ל בראך אשר היה מוקדו ק׳ קראקא ונתגדל בק׳ פראג ואחינו המנוח ניקב בשמו במהר״ר אורשרגא פייבש אשר היה בתחילתו בוכדורתו רב ואב״ד המאוחג בק״ק טארנו במדינת פולין ואחי״כ נתקבל לראש ב״ד בק׳ קראקא בימי שהרים הנאון המפורסם מעטק ז״ל בעד המחבר כ׳ מגדה עמוקות ונעטמן ארונו בק׳ קראקא אצר הגאון מהר״ן הנ״ל ובהגיע ומי גוויעה של הקצין מיוחס הנ״ל פ״ק אמיר בפה מדא להחברא קדושה דפ״ק יונתן להם ביומן ביה במאמי הי״ר ערשה חונות הן ואי מהם הן המקום עד ישובי׳ שמוים התיכדות שהו עד יום גוויעתו ששבק עלמא הכי היו היה שמונה ושמשים שנה בעולן יהן ויום ניתתו היה ביום רבועי ה׳ אייר שנת תפ״ש דפ״ק ונגנו ארונו פ״ק

Rabbiner in Tarnow und später in Krakau[1] in den Tagen des berühmten R. Nathan Spiro, des Verfassers des S. Megalleh Amukoth, Rosch Beth Din gewesen und unmittelbar neben dem genannten großen Manne begraben ist. In seiner Sterbestunde sagte R. Jonathan zu den Mitgliedern der frommen Brüderschaft, die sein Lager umstanden, laut und deutlich: Unsere Weisen reden von drei Arten der Anmut[2]. Eine davon ist die Anmut des Ortes. Das gilt auch von dem hiesigen Orte. Denn von meiner Niederlassung bis zu meiner Sterbestunde sind gerade 58 Jahre nach dem Zahlenwert von חן verflossen[3]. Der Sterbetag aber war Mittwoch (5. Ijar 482 =) 22. April 1722[3].

[1] In Krakau erscheint er unter dem Namen האלוף התורני דיין מצוין חריף ובקי Ur Schraga Feiwisch b. R. Jakob Koppel R. Wolf Dajjans. Er gehörte nicht nur in den Tagen des R. Nathan Spiro (gestorben 30. Juli 1633), sondern auch unter dessen Nachfolgern zu den Mitgliedern des Rabbinats. Mit R. Joël Serkes (ב"ח) unterzeichnete er die Satzungen über Erziehung und Unterricht, d. d. (25. Tebeth 398 =) 11. Januar 1638. Er starb in der Nacht zu Donnerstag, den (7. Ab 427 =) 28. Juli 1667 und wurde am Donnerstag begraben. Über die Familie seiner Frau Zipperl, gestorben den (14. Tischri 425 =) 3. Oktober 1664 erfahren wir Näheres durch Wetstein לתולדות ישראל והכמיו בפולין, Heft II, S. A. aus Eschkol, Krakau 1913, S. 29. Sein Sohn Chajjim unterschrieb am (8. Adar 434 =) 14. Februar 1674 (Krakauer Gemeindebuch fol. 25b) und am (16. Schebat 455 =) 1. Februar 1695 (das. fol. 253a) einige Urkunden in seiner Eigenschaft als Mitvorsteher der Gemeinde. Auch die Urkunde von Donnerstag, den (18. Schebat 444 =) 3. Februar 1684 trägt seine Unterschrift (Vgl. ס' באר עשק, ed. Freimann, Warschau 1904, S. 22). Sein Schwiegervater Jona b. R. David R. Siseles war ebenfalls in Krakau Vorsteher und starb daselbst am (16. Tebeth 441 =) 31. Dezember 1680 (Krakauer Gedenkbuch, fol. 197b). Ein Sohn Chajjims, namens Jakob Bloch, war wie sein Großvater Rabbinatsmitglied in seiner Heimatsgemeinde und unterzeichnete als solcher eine Urkunde vom (22. Ijar 484 =) 15. Mai 1724 (Gemeindebuch fol. 60a. Dies nach brieflichen Mitteilungen Wetsteins, d. d. Wien, 26. Oktober 1914) Vgl. auch Friedberg, לוחות זכרון, 2. Auflage (1904), S. 27, Anm.

[2] Sotah 47a, vgl. jer. Joma 41b.

[3] Die Inschrift auf dem wohlerhaltenen Grabstein lautet, wie folgt:

הינתן ימות אשר עשה ישועה ביסראל
ויהי ביום הרביעי
ה' אויר תפ"ב לפ"ק
ביום שבתנו המאורות הגדולות
כבה נר הגדולה והתפארה
שהוא הנו המחכה ובוחרה
אוי נא לנו כי נפלה עטרה
אוך שבת משוש ושמחה קודרת

Für die wichtigsten Einrichtungen der Gemeinde, die regelmäßigen Gebetsversammlungen und den Friedhof[1] hatte er bereits Sorge getroffen und damit der neuen Ansiedlung einen dauernden Bestand gesichert. Seine Tugenden, seine Gottesfurcht und sein Gemeinsinn waren das beste Erbgut, das er seinen Nachkommen hinterließ. Sein Sohn, R. Hirsch, gehörte dem Ausschuß an, der 1748 und 1749 mit der Grundherrschaft wegen der Erlaubnis zur Erbauung eines Zaunes um den Friedhof und zur Anlage der Sabbatschnüre zu verhandeln hatte[2]. Die schönsten Tempelvorhänge und Thoramäntelchen und die wertvollsten Beleuchtungskörper für das Gotteshaus waren die Spenden seiner Söhne und Enkel[3]. Aber im dritten Geschlecht, bei den Kindern R. Hirschs, begann bereits die Unrast, die die neue Heiratsordnung über die Landjudenschaft brachte. Zwar galt bereits in der Habsburgischen Zeit, wie oben bemerkt, der Grundsatz, daß nicht mehr als ein Sohn die Rechte des Vaters erben dürfe. Aber für jeden, der zahlen konnte, gab es damals immer noch einen Weg, der hart an der strengen Satzung vorüber

---

הילילו על גבר׳ רב׳ דשבחי׳ אי׳ לגומרה
ה״ה הרבני המופל׳ והישיש מו״ה יונתן
בה״ מו״ה יעקב קאפיל זצ״ל בלוך
שנפטר לעולמו בשיבה טובה
זקן ויושב בישיבה שיש בה כמיכה
קבץ בה״כ להתפלל ויסד ב׳ ההיים
ובזכות זה תהא נפשו צ״ב ההיים׳

[1] So lesen wir in der vorletzten Zeile der Grabschrift. Der älteste Grabstein, den ich auf dem Friedhof gefunden habe, trägt das fehlerhafte Datum von Sonntag (1. Adar 463 =) 1. März 1702 und steht zu Häupten der Frau Jittel, Tochter des Gelehrten (מ׳) R. Isak Eisak. Der Begräbnisplatz ist aber vermutlich schon einige Jahre früher angelegt. Denn wahrscheinlich hat dort auch schon die Frau des R. Jonathan Bloch, Berachah, Tochter R. Salomos, die am (14. Thammus 454 =) 17. Juli 1694 gestorben ist, die letzte Ruhestätte gefunden. Ein nach Monaten geordnetes Verzeichnis der Verstorbenen enthält ein Band in Schmalfolio mit der ungrammatischen, unorthographischen und sachlich falschen Aufschrift: ספר נרשמת הנשמות הקדושות דאזלין להיי עלמה מן שנת תקכ״ד, איבער בונדען לאנגענדארף י״ט סיון שנת תרי״ג לפ״ק, 5. Juli 1853. Der Sterbetag der erwähnten Berachah und vieler anderer vor 1764 verstorbener Personen steht nämlich auch schon in diesem Verzeichnis. Die Urkunden Nr. 1. 2. 18. 25. 35. 36 des S. 242, Anm. 1 erwähnten Gemeindebuchs beziehen sich auf den Friedhof. Sie stammen aus den Jahren 1762, 1820 u. 1839.

[2] Vgl. das Statutenbuch (oben S. 242) Folio 10.

[3] A. a. O. fol. 6 ff.

führte. Unter Hohenzollernschem Regiment regierte jetzt die ernste Pflicht. Wer daheim bleiben durfte, war des Schutzes sicher, solange er seine Schuldigkeit tat. Wer nach dem Gesetze fort mußte, für den war des Bleibens nicht. Kaum dem Knabenalter entwachsen, mußte der Nachwuchs hinaus, um sich eine neue Heimat zu suchen. Einen Blick in diese neue Zeit gibt uns der nachfolgende Familienbrief[1]. Sein Empfänger war der soeben genannte Hirsch Bloch in Langendorf, der Absender dessen Sohn Salomon in London. Der Brief lautet wie folgt:

ב"ה לינדריש עש"ק ד"ו שבט תקכ"ג לפ"ק. *[Gelobt sei Gott. London, Freitag, den (14. Schebat 523 =) 28. Januar 1763].*

שלו' לאהו' אדוני אבי ע"ר האלוף כ"ה ר' צבי יצ"ו ולאמי מורתי הצנועה מ'פרימט שתחי' *[Friedensgruß meinem lieben Vater R. Zwi und meiner Frau Mutter, Frau Fromet, sie soll leben].*

Liebe, herzige Eltern. Euer Brief מן א' כ"ו כסליו העבר *[von Sonntag, den (26. Kislew d. J. =) 12. Dezember 1762]* habe erst בשבוע העבר *[in voriger Woche]* entfangen, מחמת *[weil]* weil באן *[hier]* schon über ה' שבועי' גדול קרירית *[fünf Wochen große Kälten]* waren und Paketen nit regulär gekommen ist. Mir leid, daß mein liebe Mutter כל עת *[allezeit]* so kränklich ist. Wünsche ihr רפואה בהרה *[baldige Besserung]*. Hier laut חילוף כתב מן י"ב ליטר' ד' שי' *[Wechselbrief von 12 Pfund 4 Schilling]* zu sagen ר"ח ניסן הבע"ל על חצי שנה מן ר"ח אלול העבר zu *[auf ½ Jahr vom vorigen Rosch-Chodesch Elul bis künftigen Rosch-Chodesch Nissan]* und ב' *[2]* Guineas für אמי *[meine Mutter]* für Kaffee und Zucker. Wer*[de]* אי"ה כל עת [= אם ירצה השם, *d. h. so Gott will, allezeit]* solches regulär besorgen, weil ich leb. ובאם *[und wenn]* sollte sein השי"ה [= השם יתברך הוא, *d. h. Gottes, gelobt sei er]* sein רצון *[Wille]* daß vor Euch sterb, alß habe ich gekauft auf Euere beide Leben, י"ב ליטרא כל שנה *[12 Pfund jedes Jahr]*, solcheß zu remittiren (?), כל חצי שנה ששה ליטרא על קצין *[jedes halbe Jahr 6 Pfund durch den vornehmen]* R. Jechiel Präger[2], der באן *[hier]*

[1] In dem oben (S. 242, Anm. 1) erwähnten Urkundenbuch Nr. 14 (hebr.). Ich habe, um die Lesbarkeit zu erleichtern, sogleich [*in Kursivschrift*] die Übersetzung der hebr. Wendungen und hin und wieder eine kurze Erläuterung im Text hinzugefügt.

[2] Ob und in welcher Weise er genealogisch mit Wolf Präger zusammenhing, der bei der Entstehung der Hambro Synagogue am 3. Siwan

wohnt und is Bruder zu die Prägers in Amsterdam[1]. Zu sagen, wann אחד *[einer]* von Euch ח"י [= חס ושלום, *d. h. Gott behüte]* sterbt, wert die ganze Summa ב"ש [= בכל שנה *[von 12 Pfund jährlich]* der andere haben. Nu, sobald alß ich wer*[de]* sehn, wie ע"ה [= עליו השלום] אחי קעפיל *[meines Bruders Köppel, über ihn sei der Friede]* sein Affairen außfallen, denn hab בדעה ג' מאות ליטר *[die Absicht, 300 Pfund]* mehr auß zu legen und . . . .[2] ג"כ [= גם כן d. h. *auch]* an Euch sein, weil Ihr lebt und אחר מיתיכם *[nach Eurem Tode]* solcheß verteilen an Brüder und יתומים לפי רציני *[deren verwaiste Kinder nach meinem Willen]*. Nu wer*[de]* Euch regulär schreiben מרישא לסיפא *[von Anfang bis zu Ende]*, wie bestelt ist mit אחי ע"ה *[meinem seligen Bruder]* sein צוואה *[Testament]* und Affairen.

Ihr mußt wissen, liebe Eltern, wann באן *[hierher]* אחי ע"ה *[mein seliger Bruder]* gekommen ist מאמשטרדם *[von Amsterdam]* in 1757, war er ganz arm. Zu sagen was er spendirt hat auf die Reis' und das גולניה *[Räuberei]* in Breslau und שלמזל[3] *[Unglück]*, das in Amsterdam mit חולאה *[Krankheiten]* gehat hat, zu welche wir haben Euch nit wollen בצער *[betrüben]* sein und nit gewußt, waß an zu fangen, weil sich גיחרפה *[schämen]* hat, nach Philadelphja wider in שאריה[4] *[Dienst]* zu gen, und

485) = 15. Mai 1725 beteiligt war (Kaufmann, Transact. of Jew. Hist. Soc. III, 104 ff., vgl. Hyamson, History of the Jews in England, S. 241 ff.), ist mir unbekannt. Vgl. auch Kaufmann-Freudenthal, die Familie Gomperz, S. 320.

[1] Die Familiennamen Präger, Prag, van Praag, von Praag, auch v. Praagh begegnen öfter in Amsterdam und im Haag (vgl. van Zuiden, De hoogduitsche Joden in 's Gravenhage (Haag, 1913, 4), Beilage IV, X, XI; מאסף, Jahrg. 1789, S. 376; Izr. Letterbode, Bd. IV, S. 86 ff.). Über ihre genealogische Zusammengenörigkeit ist nichts bekannt. Mein verehrter Freund und Ratgeber in diesen Dingen, Herr S. Seeligmann in Amsterdam, möchte hier zunächst an den in Band IV d. Letterbode mehrfach (S. 86, 88, 92, 94) erwähnten פ"ע ר' אייק פרעגער בן פ"ע בה"ר דוד denken.

[2] Vier Buchstaben fehlen.

[3] = Schlimm-Massel.

[4] Gemeint ist natürlich nicht שארית, wie im Text steht, sondern שירות. Sachlich ist hieraus zu entnehmen, daß Salomos Bruder, Koppel Bloch, oder, wie er sich offiziell nannte: Jakob Henry, bereits vor 1757 in Philadelphia als Angestellter tätig gewesen war. Hier befand sich damals schon seit drei Jahren sein Landsmann, Vetter und Schwager בער בי"ר שלמה מגרידיץ oder Barnard Gratz (geboren 1738 in Langendorf, gestorben 20. April 1801 in Baltimore), und zwar zuerst als Handlungsdiener bei David Franks, und

kein Gelt, סוחר *[Kaufmann]* zu sein. Doch sein erlich Gemüt und Regard, das סוחרי גויים *[christliche Kaufleute]* vor ihm gehat, haben gewußt, daß נהול בינית (?) *[große Einsichten (?)]* und כחורית בעמוריקא *[Waren in Amerika]* hat. Ist ihm offerirt worden, eine Partie כחורית לערך *[Waren im Werte]* vor *[für]* ג' אלפים *[3000]* Sterling, דהייני *[d. h.]*, er soll die Assuranzia[1] zahlen, welcheß bald ב' מאית ליטרא *[200 Pfund]* wahr, und ich soll ערוב *[Bürge]* sein vor die Kapital. Alß hab ihm מיד *[sofort]* solcheß offeriert, aber er hat nit wollen solcheß akzeptieren, weil מיירא *[Furcht]* gehat hat, wann ח"ו *[Gott behüte]* ihn möchte zu kommen mit הויקות *[Schaden]*. Denn wollt mir ראגיסרן (?) *[registern (?)]* und אפילו *[auch, selbst]* die ב' מאית ליטר' *[200 Pfund]* sonder ערבות *[Bürgschaft]* âch nit wollen nemen. Doch der סוחר *[Kaufmann]* hat kein ערבית ממני *[Bürgschaft von mir]* wollen haben.

dann, wohl sogleich nach seiner Verheiratung 1760, als selbständiger Kaufmann. Jakob Henrys Brief, d. d. New York (ר"ח שבט תקכ"א =) 6. Januar 1761, ist die zweitälteste Urkunde, die die Familie Gratz über ihre Ansiedlung in Philadelphia besitzt (vgl. Rosenbach, H. P., The Jews in Philadelphia prior to 1800, S. 6 f., Morais, H. S., The Jews of Philadelphia S. 269). Er rührt natürlich erst aus der Zeit her, in der Jakob Henry zum zweiten Mal in Amerika war. Gratz und Henry waren nach den Totenlisten, Grabschriften und sonstigen Nachrichten und Andeutungen etwa wie folgt verwandt: ר' שלמה מגריזין, der selbstverständlich weder aus der gefürsteten Grafschaft Steiermark, noch aus dem Herzogtum Troppau, wo es im 17. Jahrhundert ganz gewiß keinen einzigen Juden gab, sondern einfach aus Graetz (Kr. Buk, in der Pr. Posen) stammte, war durch seine Tochter Berachah Jonathan Blochs Schwiegervater und zog früher oder später wohl auch nach Langendorf. Berachahs Bruder Meier hatte einen Sohn Salomon (gestorben 6. Ijar 504 = 18. April 1744), von dem uns vier Söhne: Jonathan (starb in Gr. Strehlitz am 5. Kislew 545 = 18. November 1784), Chajjim (starb in Tworog am 6. Schebat 524 = 10. Januar 1764), Beer und Jechiel, und zwei Töchter: Gitel (starb am 22. Adar II 532 = 27. März 1772) und Lea bekannt sind. Von den Söhnen gingen Beer und Jechiel nach Amerika und hießen in ihren neuen Gewändern Barnard und Michael Gratz. Die beiden Töchter heirateten zwei Brüder Bloch (Jonathan, starb am 8. Siwan 461 = 20. Mai 1801 und Feiwel, starb nach der Mitteilung seines Enkels und Namenträgers, meines verehrten Freundes, des Rabbiners Prof. Dr. Philipp Bloch in Posen, im Jahre 1804), die durch ihren Vater Zwi Hirsch die Enkel des Begründers der Gemeinde waren. Koppel und Salomo, zwei andere Söhne Zwi Hirsch Blochs, zogen nach England und Amerika und erscheinen dort als Jakob und Solomon Henry wieder.

[1] Gemeint ist vermutlich: Assecurantia.

Und hab ב'מאות יוד ליטר' *[210 Pfund]* אחי ע"ה *[meinem seligen Bruder]* — £ 210 — gelehnt und iß mit סחורת לפילדעלפיי *[Waren nach Philadelphia]* gangen, und wie *[als er]* שם *[dorthin]* gekummen ißt *[und]* לכתחילה *[von vornherein]* sein סחורה *[Ware]* nit מיד *[sofort]* ap gesetzt, iß er nebbech[1] bald *[beinahe]* משוגע *[verrückt]* worden, alleß *[weil er]* מורא Furcht gehat, daß *[ich]* wer*[de]* bei ihm zu kurz kommen. Und סוחר ג"כ *[der Kaufmann ebenfalls]* wie Ber und יחיאל[2] מעיד *[bezeugen]* kannen sein. עכ"פ *[= על כל פנים, d. h. jedenfalls]*, weil מלחמה *[Krieg]* wahr, hat ב"ה *[= ברוך השם, d. h. Gott sei Dank]* מזל *[Glück]* gehat und besser geworden und vor ein חבר *[Teilhaber]* geschrieben, welcher סוחר *[Kaufmann]* ihm geschickt hat mit selbig Summa סחורת *[Waren]*, daß war לערך *[ungefähr]* in Jahr 1759.

[1] נעבך, etwa: „leider".

[2] Die letzten beiden Worte sind im Text gestrichen. Der hier gestrichene Jechiel, der nach brieflichen Mitteilungen des Herrn Mayer Sulzberger in Philadelphia, vom 2. Juni 1898 und 16. Juni 1901, auf seinem Grabsteine מיכאל ב"ר שלמה genannt ist, war der Bruder des oben (S. 246 Anm. 4) genannten Baer oder Barnard Gratz. Im Jahre 1740 in Langendorf geboren, wanderte er nach London und von dort 1759 nach Amerika aus, wo er zuerst der Nachfolger seines Bruders im Handelshause David Franks war und später der Teilhaber seines Bruders wurde. Ein an ihn nach London gerichteter Brief seines Bruders Chajjim (חיים גרצר מטוואדגי) d. d. טוואדג יום א' משפטים בי"א שבט תקי"ט, d. h. Tworog (Dorf etwa 7 km östlich von Langendorf), 21. Schebat 519 = 18. Februar 1759, ging ihm unter der Adresse seines Vetters und Schwagers Solomon Henry, des Schreibers unseres Briefes, zu, der damals in London in Jenowes Caffe House wohnte. Er enthält interessante Nachrichten, die die Langendorfer Akten glücklich ergänzen und die dortigen Zustände in demselben Lichte wie der vorliegende Brief zeigen. Sie melden u. a., daß der Vater noch zwei Brüder, Mordechai und Jesaja, hatte, die, wie Sulzberger bemerkt, „both dalfonim" waren, und einen dritten Bruder Isak, der als מלמד bei seinem Brudersohn R. Jonathan in Gr. Strehlitz tätig war und „evidently not a kozin" gewesen ist. Von diesem Bruder Jonathan findet sich eine Nachschrift im Briefe, in der er Michael auffordert schleunig heimzukehren, weil „he has a good shidduch in view" für ihn, übersetzt Sulzberger, „with the daughter of R. Joseph Tost." Am Ende war das ביזא בת הה"ר יוסף טאסט, die nun nach Piskowitz oder Peiskretscham statt nach Philadelphia heiratete und in Langendorf am (2. Ab 563 =) 21. Juli 1803 zu Grabe kam. Vielleicht entschließt sich Herr Sulzberger doch noch, wie es längst seine Absicht war, die beiden Briefe aus den Jahren 1759 und 1761 zu veröffentlichen. Michael Gratz starb am 12. September 1808. Über ihn und seine Nachkommenschaft s. Morais, S. 270 ff. und Jew. Encycl. s. v.

אחר זאת *[danach]* hat mit חבר *[dem Teilhaber]* nit kanen accortiren und בינו לבינו *[inzwischen]* hab ich מכה גדולה כאן *[hier größeres Ungemach]* gehat bei בעל פליטים *[Bankerotteuren]* und anderen Sachen. Hab musen schreiben an אחי ע"ה *[meinen seligen Bruder]*, mein Gelt zurück ab sparen können, hatte ihm alleß partikulär geschrieben. Sobald alß mein Briw entfangen hat, hab angesehen, daß ich über ב' מאות ליטר' *[200 Pfund]* verlohren hab. Alß hat mir und erste מיקד (?) . . . .[1]. Zu sagen mein eigene £ 210 und daß andere mir gelehnt, ob nötig hab, und dabei geschrieben, wenn nit nötig hab, solcheß zu halten und £ 210 auß *[zu]* legen an Government vor Eltern, welcheß לערך ט' ליטרא *[etwa 9 Pfund]* כ"ש [= כל שנה : *jährlich]* ein gebracht hätt. Mir gleich dernach habe ein*[en]* Briw entfangen, wo er עלי לערך מאה ליטר' *[auf mich etwa 100 Pfund]* gezogen hat und mir geschrieben, daß *[er]* בעינות *[leider]* ganz krank ist und doktort, und ordinirt haben zu gehn zu ים *[Wasser]* in ein*[e]* warme מדינה *[Gegend]*, und daß er ap is von sein חבר *[Teilhaber]*, und daß בדעה *[die Absicht hat]*, so bald als *[er]* nach Philadelphia kommt, mit Schif כאן *[hierher]* zu kommen, und denn *[zu]* sehn, alleß zu rechnen מחמת *[wegen]* Eltern. Scheint wohl, er hat sein צוואה *[Testament]* gemacht in Philadelphia April 14. 1760 und is nach ein Platz gegangen, vor sein Gesund שנקרא ראדֶד איילנד *[genannt Rhode Island]*, is ein קהלה *[Gemeinde]*, und sie bauen ein Schul[2], wo אחי ה' *[mein Bruder fünf]* Guineas derzu gegeben hat und שם *[dort]* ganz Sumer über ימים נוראים *[die hochheiligen Festtage, d. h. Neujahr und Versöhnungstag]* gebliben ist und dann nach New York gereist und מתייעץ *[sich beraten]* gewesen mit alle Doktorim, die zu die Armee gehören. Sundern *[Außer dem]* was hab ihm בעצמי *[ich selber]* geschickt מן רפואות מכאן וכלם בפה אחד *[von Arzneien von hier, und alle haben einstimmig erklärt]*, daß מיד *[sofort]* nach England gehn soll. רק *[nur]* sein letzter Briw, das mir von New York ge-

---

[1] Drei oder vier Wörter sind unleserlich.

[2] In der Tat befand sich hier 1762 eine Gemeinde von 60—70 Mitgliedern und beschloß, eine Synagoge zu bauen, vgl. Wiernik, History of the Jews in America, S. 74. Nach unserem Briefe fiele das Datum bereits ins Jahr 1761.

schrieben hat, welcheß war לערך ה' שבועות קודם מותו *[etwa 5 Wochen vor seinem Tode]*, daß er muß gehn לפילידעלפיי *[nach Philadelphia]*, sein Affären besser zu besorgen. Nu, so bald daß *[er]* שם *[dorthin]* gekommen ist, hat über ג' שבועו *[3 Wochen]* nit gelebt. Ich hab solcheß nit gehört bis דהיינו אחר שבועו' *[d. h. nach Pfingsten]* von andre Leut מנייא יארק *[aus New York]*. Denn *[= dann]* לערך א' שנה אחר מותו *[etwa ein Jahr nach seinem Tode]* is die צוואה *[Testament]* gekommen, welcheß besti*[mm]*t כזאת *[etwa wie folgt]*: Erst ordinirt *[er]*, alle seine חיובת[2] *[Schulden]* zu zahlen und הוצאת קבורה *[Begräbniskosten]*, und dann hat er gegeben in daß בית עלמין בפילידעלפיי יוד ליטר' מע' שֶׁלָּהֶם *[den Friedhof in Philadelphia 10 Pfund nach ihrer Währung]*[3], is לערך ששה ליטר' *[ungefähr 6 Pfund]* Sterling. Und an Beer und Jechiel mit samen לערך למד ליטר' *[ungefähr 30 Pfund]* Sterling, und R. David Frenks גם מתות *[auch Matthes]* Busch[4], ein יהודי *[Jude]*, seiner אפיטרופוס *[Sachwalter, Testamentsvollstrecker]* und hat sie gelaßt למאה ה' *[5 Prozent]* von allem, wenn sie kannen alle חובת *[Schulden]* zu kriegen, ואחר זאת *[danach]* vor last *[hinterläßt er]* alleß an mir, da mit zu tuhn, wie mir gefehlt. ואם *[und wenn]* ich solte vor ihm sterben, dann hat er eß gelast Euch, und dann לאחים *[den Geschwistern]* und יתומו' *[deren Erben]* — גם ד' ליטר' *[auch 20 Pfund]* zu unsre Schul בוויעלוויש *[in Wielowisch]*. Aber wenn ich leb nach sein Taut, jedere פשוט *[Pfennig]* an

[2] Das Wort heißt richtig: חובות.

[3] Also wohl nach der amerikanischen Währung. Hier ist am Ende ein urkundlicher Beweis für die frühzeitige Existenz des für die Mitglieder der Familie Gratz allein bestimmten Teiles des Friedhofs an der Sprucestreet in Philadelphia, der heute noch den Namen Gratz Reservation führt. Es wird angenommen, daß der Friedhof kurz nach der endgültigen Einrichtung der Gemeinde Mikweh Israel, zu dessen ersten Vorstehern Barnard und Michael Gratz gehörten, angelegt worden ist, und daß damals bereits Michael Gratz einen Teil zum Erbbegräbnis für seine Familie vorbehalten hat; vgl. Morais, S. 201 f.

[4] Gemeint ist zweifellos Matthias Busch, der gerade so wie David Franks und Barnard und Michael Gratz zu den Unterzeichnern der Non-Importation-Resolutions vom 25. Oktober 1765 gehört hat. Diese Resolutionen gaben bekanntlich die Veranlassung zum Kriege, dem die Vereinigten Staaten ihre Unabhängigkeit verdanken (Morais, S. 22, Jew. Encycl. IX, 671a). M. Buschs Sohn Solomon war beiläufig der erste amerikanische Jude, der zum Range eines Lieutenant-Colonel emporstieg, vgl. Morais, S. 456 f.

mir, und zu tun da mit, waß ich wil, un zu teilen, wie mir gefehlt. Nu, libe Eltern, bis date, welches הבע"ל פורי *[nächsten Purim]* schon ב' שני *[2 Jahre]* ist[1], sint מוהי *[seit seinem Tode]*, habe לא ייתר *[nicht mehr]* als £ 100 מקבל *[empfangen]* gewesen, השם יודע *[Gott weiß]*, wie sein Affairen auß fallen wer*[d]*en. Beste*[h]*t alleß in חובת *[Schulden]* zwischen (?) יהודים *[Juden]*, da seinen schon ג' או ד' פליטה *[3 oder 4 bankrott]*. לקצר *[kurz]*, kann bis dato noch nichts sagen. Sein חבר *[Teilhaber]* ist כאן *[hier]* und hat מורא *[Furcht]*, seine Affairen wer*[d]*en nit so gut außfallen, wie er gedacht hat. עכ"פ על דא אסמוך *[Jedenfalls, darauf verlaß ich mich]*, weil ich leb, solt Ihr das Eurige כמי כל עת *[wie jeder Zeit]* haben und לאחר מותי *[nach meinem Tode]*, wie schon מקדם *[vorher]* gemel*[de]*t hab.

Habe מפילידעלפיי *[von Philadelphia]* schon an sint א' ד' ה'חדשים *[seit 4 oder 5 Monaten]* kein Briw gehat. So bald Briw krig מהני תרי אחוי *[von diesen beiden Brüdern, nämlich offenbar von Beer und Jechiel]*, wer*[de]* überschiken. רוחת *[die Winde]* wahren über ב' חדשי *[2 Monate]* konträr, und מלחמה *[der Krieg]* hat ג"כ *[ebenfalls]* gehindert. Nu glaube, wert gewiß שלו *[Frieden]* sein. Wert alleß mit ש"ב [= יתברך שם, *Gottes Hilfe]* beßer gehn.

Was belangt יתומי *[Waisenkinder]*, habe schon מקדם *[vorher]* mein Wort gegeben, daß will alleß, בייכולת[2] *[was in meiner Kraft steht]*, tuhn um Gotteswillen. Waß willt Ihr ממני *[von mir]* haben? Warum willt Ihr mich so traktiren alle Zeit mit solche um ברחמנות Schnor Briw *[unbarmherzigen Bettelbriefen]*? Ich glaub, wann ich באן *[hier]* in הפיסה *[im Zuchthause säße]*, solt הכל חד *[alles eins]*[3] zu Euch sein, wenn nur Gelt schick. Hät*[tet]* Ihr noch das ישרנית *[die Einsicht]* gehat schon mer(?) ה' שני fünf Jahre das . . בנ . . . . . .[4] vor Euch mit samen gewesen und die הזיקות *[Schäden]*, das gehat hab, sondern waß Euch bewußt ist, wie בגולת *[beraubt]* bin worden bei beide meine Brüder. um amahl zu schreiben, wie es mir geht, ob er בייכולת[5]

[1] Jakob Henry Bloch starb demnach am 20. März 1761.

[2] Richtig heißt das Wort: ביכולה

[3] Das heißt: „das würde euch ganz gleichgiltig sein".

[4] Hier fehlt ein Stück, auf dem 8—10 Buchstaben gestanden haben mögen.

[5] Vgl. oben Anm. 2.

[im stande] ißt, *[etwas]* zu tun או לא *[oder nicht]*; מה[1], ich bin den Hammer Schlak gewohnt. Alleß תנוש (?) כי ינן (?) ד' daß, daß ich עקפק (?) mir כל ימי *[alle meine Lebtage]* kein pläsirlich Briwen, niks alß דלות *[Armut]* und Schnorrerei[2]. Alß ersuche, libe Eltern, mir nur schreiben, wie Ihr fahrt, und, wenn Zeit kommt, יתומי *[die Waisenkinder]* zu besorgen, mir wissen laßen. Euer Gelt solt Ihr אי"ה [= אם ירצה השם: *so Gott will]* כל חצי שנה *[alle Halbjahre]* regulär krigen בחיי ואחר מותי *[bei meinen Lebzeiten und nach meinem Tode]*.

Liber Vater, nu ersuche ich, mir daß Gefallen zu tun, und bitte kein Remur *[Rumor]* davon zu machen und rekommandirn, daß alleß mit אמת *[Wahrheit]* un Ehrlichkeit besteht, un mir wissen lasen, כמה הוצאות *[wie viel Kosten]* sein möcht, um ein neu Schul zu bauen in Wielowisch mußt und kein Eil sein, bis all*[e]*ß בד' [= כדרך (?) *in Ordnung (?)]* schreiben kannßt. Habe mein Resong, und כמה *[wie viel]* ein מקוה *[Badehaus]*[3] kosten solt auf zu bauen. Werßt sunder Fehl mir solcheß bekannt machen. Sonsten, lib herzig Vater und Mutter, lebt wohl, grißt an meine Brüder, הם ונשיהם ובניהם *[sie und ihre Weiber und Kinder]* und לכל בני משפחתינו בכלל *[alle unsre Familienmitglieder insgesamt]*, und partikulär mein Schwegerniß bekannt machen, daß ihre Briwen על הפאסט בשבוע העבר *[auf der Post vorige Woche]* entfangen und wer*[de]* solcheß . . . .[4] stellen. Wünsch mein liebe . . . . . מימני בנכם המעתיר בעד אריכות ימיכם] *[von mir, Eurem Sohn, der für Euer langes [Leben] betet]* הק' [= הקטן *der bescheidene]* שלמה ב"ר צבי בלוך *[Schelomo, Sohn des R. Zewi Bloch]*.

NB. Wer*[de]*t mir מיד תשובה *[bald Antwort]* schreiben מחמת חילוף *[wegen des Wechsels]*, und אבי *[mein Vater]* wert seinen Namen schreiben כמו אדרעס *[wie auf der Adresse]*, weil hab שמו *[seinen Namen]* in selbig Manier כאן *[hier]* lassen schreiben.

---

[1] Das Wort ist wohl ein deutsches „Mah". Wir pflegen hochdeutsch eher „pah" zu sagen.

[2] „שנאריי אי" steht in der Urschrift. Vgl. oben S. 241.

[3] Über das Bethaus handeln die deutschen Urkunden Nr. 3—5 (aus dem Jahre 1771), über das Badehaus die Urk. Nr. 15 (aus dem Jahre 1803) des Gemeindebuches.

[4] Der Raum für etwa neun Buchstaben ist abgerissen.

[Die Adresse lautet:]

Mr. Hirschel Jonas Henry

p. Breslau Longindorff

p. Tost.

Es ist wahr, daß alle im vorstehenden Familienbriefe und in den Anmerkungen dazu erzählten Einzelheiten zunächst nur als ein großer Haufe mehr oder minder interessanter Kleinigkeiten erscheinen. In ihrer Gesamtheit aber bilden sie einen schlagenden Beweis für die gewaltigen in unserer durch Glauben und Abstammung geeinten Gemeinschaft ruhenden geistigen und sittlichen Kräfte, die nur entbunden zu werden brauchen, um sofort in ihrer ganzen Eigenart wirksam zu werden.

Die Gebrüder Gratz, die das Land verlassen müssen, weil ihnen das natürlichste, jedem Menschen durch seine Geburt zustehende Recht, das Heimatsrecht, in ihrem Geburtslande versagt ist, müssen über das Weltmeer wandern, erwerben nach kurzer Frist dort das Staatsbürgerrecht, kommen zu Vermögen, Einfluß und Ansehen und entfalten eine erstaunlich umfangreiche gemeinnützige Tätigkeit zum Wohle ihrer Glaubensgemeinschaft und ihres Vaterlandes, das gerade damals vor ihren Augen und unter ihrer lebhaften Anteilnahme sich die endgültige Unabhängigkeit erkämpft[1]. In noch höherem Maße gilt das vom nächsten Geschlecht. Schriftsteller von der überragenden Bedeutung eines Walter Scott und eines Washington Irving preisen es als einen Vorzug, sich des Umganges mit Rebekka[2], der Tochter Michael Gratz', erfreuen zu dürfen, und Walter Scott liefert ein, wie man versichert, wohlgelungenes Abbild seiner Freundin in der „Rebekka" seines Romans Ivanhoe. Und ihr Bruder Hyman[3] rief mit seinen reichen Mitteln das Gratz-College in Philadelphia ins Leben, das eifrig mit der Aufgabe beschäftigt ist, die Wissenschaft des Judentums zu fördern und zu pflegen.

[1] Vgl. Morais 11 ff., 22., 25., 201., 269 f., 444., 459.

[2] Geboren 14. März 1781, gestorben 24. August 1869. Vgl. Morais a. a. O. bes. 147 ff. 271 f. und den Artikel: The Original of Rebecca in Ivanhoe" im Century Magazine, Jahrgang 1882, S. 679 ff., zitiert in der Jew. Encycl. VI, 83 b.

[3] Geboren 23. September 1776, gestorben 18. Dezember 1856. Vgl. Morais a. a. O. u. bes. 269 ff. und die Einleitung zu Nr. 1 der Publications of the Gratz College (Philadelphia 1897).

Hinter den amerikanischen Vettern stehen jedoch in keiner Weise die daheim gebliebenen Sprößlinge der Familien Grätzer und Bloch zurück. Der Geh. Sanitätsrat Jonas Grätzer z. B. hat sich als medizinischer Schriftsteller einen Namen gemacht[1], war in Breslau dirigierender Arzt des jüdischen Krankenhauses und hat eine Zeitlang die Stadtverordneten-Versammlung und viele Jahre die Repräsentanten-Versammlung der Synagogen-Gemeinde geleitet. Ein anderer Abkömmling desselben Geschlechts, Alfred Grätzer aus Groß-Strehlitz[2], hat sich als talentvoller Maler hervorgetan und ist in jungen Jahren in Berlin gestorben.

Von den Blochs aber gehört der eine[3] dem Vorstand der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ an. Sein Vetter sitzt im Ausschuß des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, und dessen gleichnamiger Brudersohn ist soeben im Felde als Sanitätsoffizier durch Verleihung des Eisernen Kreuzes ausgezeichnet worden.

Dasselbe Schauspiel wie bei diesen einzelnen der heimatlichen Enge entflohenen Sprößlingen der beiden genannten Geschlechter zeigt sich prompt und rechtzeitig bei der gesamten daheimgebliebenen Landjudenschaft. Was ist doch aus diesen Krämern, Trödlern, Hausierern, Koberjuden und Dorfläufern geworden 30 Jahre, nachdem sie durch das Edikt vom 11. März 1812 von den Fesseln befreit und zu königlich preußischen Staatsbürgern geworden waren! Eine zuverlässige Statistik aus dem Jahre 1842, die sich über 1853 oberschlesische Familien mit etwa 10000 Seelen erstreckt, gibt uns eine erschöpfende Antwort darauf[4]. An Kauf- und Handelsleuten gab es damals nur noch 752 unter ihnen. Von den übrigen waren

[1] Vgl. Pagel, Biogr. Lex. hervorr. Ärzte des 19. Jahrhunderts s. v. Er war geboren in Tost am 19. Oktober 1806, u. starb in Breslau am 25. Novbr. 1889.

[2] Geb. 28. Dezbr. 1875 in Gr. Strehlitz, gest. 11. August 1911 in Berlin. Er war wohl ein Nachkomme des S. 248, Anm. 2 erwähnten Jesaia. Vgl. Simon Grätzer, Grätzerscher Familienkalender (Breslau 1879), S. 20 und Nachtrag S. 64; Karl Schwarz, Alfred Grätzer. Ein Gedenkblatt (Berlin 1911) S. 8,11ff.

[3] Vgl. oben S. 248f., Anm 4 und sogleich weiter unten.

[4] Sie ist aufgenommen von Abraham Muhr in Pleß und veröffentlicht in Wilh. Freunds Zeitschrift „Zur Judenfrage in Deutschland“, Band II, S. 53ff.

45 Gelehrte und Künstler und 477 Handwerker, die mit 254 jüdischen Gesellen und Lehrlingen arbeiteten. 482 Familienväter ernährten sich als Gast- und Schankwirte, Fuhrleute und Dienstboten, und 97 standen in Gemeindediensten. 121 junge Leute dienten im stehenden Heere, obgleich damals die Juden der allgemeinen Dienstpflicht noch nicht unterlagen. 61 standen in städtischen Ehrenämtern, und zwar 48 als Stadtverordnete und 13 als Mitglieder des Magistrats. Unter den Stadtverordneten waren fünf als Vorsteher oder als Protokollführer tätig. Auf dem Lande lebten etwa 200 Familien, von denen 10 Rittergüter besaßen, deren Ökonomie teilweise als Musterwirtschaften anerkannt waren. Von den 1772 schulpflichtigen Kindern besuchten 32 höhere Lehranstalten, 993 jüdische und 738 christliche Volksschulen; die restlichen 9 waren vermutlich außerhalb des Bezirkes eingeschult.

Über die außerordentlichen Leistungen schlesischer Juden im Bereiche der exakten Wissenschaften habe ich erst jüngst gelegentlich gesprochen[1]. Im jetzigen Zusammenhange sei nur noch einmal für das Gebiet der Wissenschaft des Judentums auf die drei Oberschlesier David Rosin, Philipp Bloch und den Jubilar, dem diese Festschrift gewidmet ist, hingewiesen. Es bedarf da des Lobens und des Rühmens nicht. Die Zeitgenossen wissen allesamt, welche hervorragenden bleibenden Verdienste sie sich alle drei um die jüdische religionsphilosophische Literatur erworben haben.

[1] Frech und Kampers, Schles. Landeskunde (Leipzig 1913) S. 139.

Zur Geschichte der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert nach Hildesheimer Zeitungsstimmen.

Von A. Lewinsky.

Hildesheim, die „hübsche, fromme Kehilla“ [1] (Gemeinde) kann sich rühmen, den Gelehrten, dem diese Sammlung als Festgabe gewidmet ist, als religiösen Führer 18 Jahre hindurch besessen zu haben. Am 31. März 1874 machte Herr Dr. Jakob Guttmann in einem gedruckten Rundschreiben den „Vorstehern und Lehrern der Synagogen-Gemeinden der Landdrostei Hildesheim“ die Anzeige, daß er „am 12. März d. J. in sein Amt als Landrabbiner für den Hildesheimer Landdrosteibezirk eingetreten sei und die Führung der Geschäfte übernommen habe“. Und als er infolge der Berufung zum Rabbiner der Synagogen-Gemeinde in Breslau am 1. März 1892 die Verwaltung des Landrabbinats niederzulegen im Begriffe war, rief er seinen Bezirksgemeinden in einem ebenfalls gedruckten Zirkular vom Februar jenes Jahres einen Abschiedsgruß zu, der den Passus enthält: „Mit tiefer Wehmut scheide ich aus dem Kreise meiner Gemeinden, in deren Mitte ich achtzehn Jahre lang gewirkt habe . . . . Mögen sie dem Scheidenden ein freundliches Andenken bewahren, wie ich ihrer stets in herzlicher Liebe und Teilnahme gedenken werde.“

Wahrlich! Noch heute, nach mehr als zwei Jahrzehnten, ist dem ehemaligen Hildesheimer Landrabbiner in gar vielen Kreisen des einst von ihm verwalteten Bezirks eine dankbare Erinnerung erhalten geblieben.

Als ein Zeichen verehrungsvollen Gedenkens mögen dem

[1] Memoiren der Glückel Hameln, ed. Kaufmann (1896), S. 142.

Jubilare diese „Hildesheimer Zeitungsstimmen“ gelten, die ihm sein Amtsnachfolger hiermit als Festgruß bietet. Diese Stimmen, die aus den Blättern des in der hiesigen Stadtbibliothek aufbewahrten „Hildesheimer Relations-Couriers“[1] aus längst verklungenen Tagen zu uns dringen, mögen aus Hildesias Mauern hinweg zum Oderstrande weiterklingen, kündend von dem Andenken, das dem hochverehrten Amtsgenossen in seinem einstigen Wirkungskreise bewahrt geblieben ist!

Diese Zeitungsstimmen melden uns von mehr oder minder wichtigen Begebenheiten aus alter Zeit, die sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts innerhalb der verschiedensten Gebiete Deutschlands ereigneten.

Auf den folgenden Blättern können, da eine zeitliche Begrenzung wegen des zur Verfügung stehenden Raumes innerhalb dieser Festschrift erfolgen muß, nur geschichtliche Nachrichten aus wenigen Jahrgängen, und zwar solche, die den Zeitraum 1748—1754[2] umfassen, geliefert werden.

Der Jahrgang 1748 enthält in No. 2 (Donnerstagischer, den 4. Januarius) die Meldung aus Wien (vom 20. Dez.): „Der in voriger Woche durchgegangene Jude Süßkind, welcher über 300000 fl. filoudiret hat, ist bey Bresslau attrapiret worden“.

In No. 8 (Donnerstagischer, den 18. Januarius) finden wir folgende berichtigende Nachricht aus Wien (vom 31. Dez.): „Seit dem 9. dieses hat man in den hiesigen und verschiedenen Reichs-Zeitungen gelesen, daß der Jude Siskind Oppenheimer[3] von hier entwichen sey, und viele Kostbarkeiten von

---

[1] R. Feldhaus, Bücherverzeichnis der Städtischen Bibliothek in Hildesheim (1900), Sonder-Abteilung (S.-A.). Hildesheimisches, S. 57 (S.-A. XIII.).

[2] Die auf Juden in Italien bezüglichen Stellen aus der obengenannten Zeitung sind von mir in „Rivista Israelitica“, IV, 1907 (Firenze), S. 64 ff. unter dem Titel „Sulla storia degli Ebrei in Italia durante il secolo XVIII“ veröffentlicht worden, während die, Juden in Polen und Rußland betreffenden, geschichtlichen Berichte in der Vierteljahrschrift „Haḳedem“, I, 1907 (St. Petersburg), S. 195 ff. ihren Platz gefunden haben.

[3] Über die Familie Oppenheimer in Wien s. M. Grunwald, Samuel Oppenheimer und sein Kreis (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. V. Bd.), Wien und Leipzig 1913. Im „Verzeichnis der Personen“ wird daselbst S. 352 unter „Oppenheimer“ ein „Siskind O.“ nicht erwähnt.

großem Werthe, nebst andern Geldern, mit sich genommen habe, damit selbiger möchte angehalten werden; Jetzo aber hat man in Erfahrung gebracht, dass sich der entwichene Siskind des Nahmens Oppenheimer fälschlich bediene, um den Credit dieser in guten Ansehen stehenden uralten Familie zu missbrauchen. Sein eigentlicher Name ist Siskind Hess[1], und man hat solches dem Publico hierdurch zur Nachricht bekannt machen wollen, damit dieser Siskind Hess, nicht Oppenheimer, aller Orten, wo er sich dürfte betreten lassen, in gerichtliche Haft möge gezogen werden".

Aus No. 31 (Dienstagischer, den 12. Martius) erhalten wir die Kunde aus „Bresslau" (vom 28. Febr.), daß daselbst am 24. Febr. der aus Hamburg gebürtige Samuel Aaron „den Lohn seiner . . . Mordthaten und Räubereyen" (durch Hinrichtung) gefunden. Der Delinquent hatte sich bereits 1738 in Breslau taufen lassen, wobei er den Namen Johann Bardol angenommen, er starb jedoch trotz der Bemühungen der PP. Capuziner, „ihn in der Beständigkeit der einmal bekannten Christlichen Religion zu erhalten", im „Jüdischen Unglauben". Im Berichte wird seine „sittsame Standhaftigkeit" beim Anhören des Todesurteils auf dem Exekutions-Platze hervorgehoben und bemerkt: „Er begehrte weiter nichts, als daß die weiße Cannefassene[2] Mütze und Camisolgen, welche er sich ausdrücklich dazu verfertigen lassen, ihm . . . gelassen werden möchten . . ."

No. 54 (Dienstagischer, den 7. May) meldet aus Prag (vom 18. April): „Es ist alhier die Nachricht eingelauffen, daß in dem Städtlein Tachau, 1 Meile von Plan, am 9. dieses des Nachts um 1 Uhr, eine unvermutete Feuersbrunst[3] bey einem Juden[4] entstanden, wodurch in kurzer Zeit 130 Häuser, . . . in die Asche geleget worden".

[1] Näheres über ihn ist mir nicht bekannt.

[2] Im „Hildesheimer Relations-Courier", Anno 1755, No. 75, wird im „Avertissement" (unter „Einbeck") in der Reihe von „Ellen Waaren" neben „Parchen" und „Nesseltuch" auch „Kanefaß" genannt.

[3] Über dieses Brandunglück in Tachau vgl. Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien, II. Teil, S. 680, in der Anmerkung (S. 676 beginnend), nach Angabe aus „Geschichte der Stadt Tachau" von Jos. Stocklöw (1878).

[4] Er hieß Isak Samuel Bloch, s. Bondy-Dworsky a. a. O.

In No. 83 (Dienstagischer, den 16. Julius) begegnen wir der Mitteilung aus Wien (vom 4. Jul.): „Der hiesige Kaiserl. Hof ist zeithero mit sehr wichtigen Geschäften, ... sehr beschäfftiget; unter diesen ist eine der merckwürdigsten, dass Ihro Kaiserl. Majest . . . . die Emigration deren Böhmischen und Prager Juden[1] allermildest nicht allein widerruffen, sondern allergnädigst resolviret, Höchstderoselben Jüdische Unterthanen in Dero Erb-Ländern Böhmen und Mähren, sicher und ohngehindert zu verbleiben, besonders in Dero Haupt-Stadt Praag, sich wieder wie vorhin in der so genannten Judenstadt zu etabliren, und alle Privilegia und Freyheiten, so dieser Nation . . . genossen, ins zukünftige geniessen sollen, folglich, dass in wenigen Tagen diese Emigranten unter ein beständiges Ruffen, vivat Theresia . . . ihren Einzug in der Judenstadt zu Praag halten werden, man zu gewarten hat".

Obige Nachricht wird ergänzt durch die Notiz in No. 85 (Sonnabendischer, den 20. Julius) aus Prag (vom 8. Jul.): „Durch eine heute aus Wien angekommene Staffette vernimmt man, dass Ihro Majestät die Kaiserin-Königin die hiesigen Juden wieder in ihre vorige Freyheit und Privilegium gesetzet haben", und durch die Meldung in No. 89 (Dienstagischer, den 30. Julius) aus Breslau (vom 11. Jul.): „In Prag ist jüngsthin ein Expresser aus Wien mit der Verfügung an das dasige Gouvernement angelanget, die vor einigen Jahren aus selbigem Königreich verwiesene Juden wieder aufzunehmen, und ihnen die vormals genossene Rechte und Freyheiten wieder angedeyhen zu lassen", sowie durch den Bericht in No. 102 (Donnerstagischer den 29. Augustus) aus „Praag" (vom 14. Aug.): „Nunmehro soll es seine völlige Richtigkeit haben, daß der Böhmischen Judenschafft, vermittelst eines auf 10 Jahre lang errichteten Recesses, die Wiedereinnehmung in hiesige Königliche Haupt-Stadt allergnädigst ist bewilliget worden, und ein gleiches soll auch von den in dem Marggrafthum Mähren[2] angesessenen

[1] Vgl. hierzu: Grätz, Gesch. der Juden X[3], S. 355 f., Kaufmann in Graetz-Jubelschrift, S. 293, Jew. Encycl. II 330 („Austria"), X 157 („Prague") sowie besonders G. Wolf, Die Vertreibung der Juden aus Böhmen, im Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums, IV, S. 145 ff. und Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden, I. S. 147, § 244.

[2] Vgl. Jew. Encycl. VIII 684 („Moravia").

Juden zu verstehen seyn; dabey aber in beiden erwehnten Kaiserl. Königl. Erblanden eine gewisse Anzahl Familien, so sich in den beyden Haupt-Städten niederlassen dürfen, bestimmt wird".

Der Jahrgang 1749 weist folgende Nachrichten auf:

In No. 20 (Sonnabendischer, den 15. Februarius) wird aus Aachen (vom 2. Febr.) von „Roß-Händelers und Juden" berichtet, welche zwischen Brüssel und Lüttich einige 100 Pferde gekauffet haben, die sie durch das Jülische und Cölnische Land in das Clevische, und ferner in andere Preussische Länder bringen sollen, weil die Preussen ihre Cavallerie, . . . wieder beritten machen wollen, . . .".

No. 23 (Sonnabendischer, den 22. Februarius) meldet aus Cöln (vom 14. Febr.): „Briefen von Franakfurt zu Folge hat dasiger Magistrat, nachdem er von verschiedenen Orten erfahren, dass man in auswärtigen Landen die Stadt Franckfurt für die Officin ansähe, wo Juden und andere gewissenlose Leute die Ducaten beschnitten[1], ... ohnlängst die Zugänge zu dem Juden-Quartier mit Wache besetzen, und die verdächtigsten Häuser visitiren lassen . . . ."

No. 61 (Sonnabendischer, den 24. May) bietet hierzu als Ergänzung die Mitteilung aus „Franckfurt" (vom 26. May): „Verschiedene Bankiers, . . . sind bisher . . . zur Verantwortung geladen worden, und von denen Juden sind schon viele arrestirt worden, ...".

No. 51 (Donnerstagischer, den 1. May) bringt außer einer Notiz aus „Freyberg" (vom 31. Mart.) betreffs „der vornehmsten Ursachen, warum dies Land (Sachsen) mit . . . sehr schlechten . . silbernen Geld-Sorten überschwemmt gewesen ist", wobei „einer gewissen fremden Person, welche sich mit den Juden verstehet", gedacht wird, aus Berlin (vom 24. April) Kunde von der in Templin erfolgten Taufe eines „im 18ten Jahr seines Alters" stehenden Juden, Moses Herz[2].

[1] Vgl. J. Kracauer, Die Kulp-Kannschen Wirren. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M. im XVIII. Jahrhundert (SA. a. d. Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst. Hsg. v. Verein für Geschichte und Altertumskunde zu Frankfurt a. M. Dritte Folge. X Bd. 1910), S. 18 und 21.

[2] Der Täufling erhielt die Namen Christlieb Leopoldus Gotthold.

In No. 77 (Donnerstagischer, den 3. Julius) ist der „Extract eines Schreibens aus Breslau“ über die am 21. Juni 1749 daselbst erfolgte Explosion des Pulverturms[1] aufbewahrt, in dem es heißt: „Die Juden haben insonderheit sehr vieles dabey gelitten. Denn, ohnweit dem Pulver-Thurme stunden 2 große weitläuftige Häuser, die Fecht-Schule und Packey-Hof[2] genannt, welche man füglich eine besondere kleine Juden-Stadt nennen könnte; Weil sonst niemand, als Juden darinnen zu herbergen pflegten, wie sie denn auch ihren Gottesdienst daselbst verrichteten. Diese beyde Häuser nun sind fast völlig zertrümmert, und folglich sehr viele Juden unter den Ruinen begraben worden. Heute Nachmittags hatte man schon 30 Juden-Cörper hervor gezogen, ohngeachtet man mit den Abräumen noch nicht sonderlich weit gekommen war . . . .“

Weitere Mitteilungen über diese „unglückliche Begebenheit“, die in den Nummern 78, 79 und 81 enthalten sind, wurden von mir im „Haḳedem“ I. Jahrg., St. Petersburg 1907, S. 197f. veröffentlicht.

In No. 96 (Sonnabendischer, den 16. Augustus) vernehmen wir aus Hamburg (vom 4. Augustus): „Den 22. verwichenen Monats entstund in Altona[3] ein grosser Auflauf des Volcks, wozu ein Jude Gelegenheit gab, welcher vorwendete, es habe ihn ein Schneider-Bursche beleidiget. Der Jude versezte deswegen dem Schneider-Burschen mit einem Stocke einen so harten Schlag, daß er bald hernach davon starb. Das Volck gerieth hierdurch in die äusserste Wuth, suchte sich an den Häusern der Juden zu rächen, plünderte einige rein aus, und warf die Fenster in der Synagoge ein. Der Stadt-Präsident drohete dem Volcke, daß er ein Detachement Cürassier in die Stadt wolte rücken lassen. Weil nun Altona die Freyheit

---

[1] Vgl. M. Brann, Ein Breslauer Gedenktag, im „Jahr-Buch zur Belehrung und Unterhaltung“, beigefügt dem „Jüdischen Volks- und Haus-Kalender für das Jahr 1899, (46. Jahrg.) Breslau 1898, S. 81 ff. und die von mir in „Haḳedem“ I, S. 197, A. 2., erwähnten Werke.

[2] Brann a. a. O. S. 84f.

[3] Über diesen Tumult kann ich nichts Näheres mitteilen. Auch Herr Rabbiner E. Duckesz (Altona) konnte mir (laut Nachricht vom 23. 10. 14) keine Auskunft hierüber geben.

geniesset, keine Garnison zu haben, so machte die Furcht, dieses Privilegium zu verlieren, bey dem Volcke einen solchen Eindruck, dass der Tumult wieder gestillet ward".

In No. 123 (Sonnabendischer, den 18. Octob.) erfahren wir aus Prag (vom 1. Oct.): „Am Sonntage Vormittags zwischen 9 und 10 Uhr fiel in der Juden-Stadt bey der Pinckes-Schule[1] ein Haus, 4 Stockwerke hoch, plötzlich ein. Ob nun gleich dadurch 5 Personen, nemlich 2 erwachsene, und 3 Kinder, verschüttet wurden; So brachte man sie doch alle lebendig wieder heraus. Von den 3 Kindern hatte eines 3 Stunden und eines 5 Stunden lang unter dem Schutte gelegen. Dieses leztere starb gestern".

No. 150 (Sonnabendischer, den 20. December) übermittelt aus „Franckfurt" (vom 12. Dec.) den Bericht: „Die Juden, welche sich hier gegen einen ihrer Vorsteher empöhret[2] haben, sind noch gegen denselben sehr verbittert. Derohalben hat unser Magistrat ein Detachement Soldaten[3] in die Juden-Strassen verleget, um fernern Unheil vorzubeugen. Die Commissarien, welche diese, der Juden Sache, untersuchen und beylegen sollen, sind auch schon ernennet".

Aus dem Jahrgange 1750 seien folgende Nachrichten verzeichnet:

No. 38 (Sonnabendischer, den 28. Martius) gibt aus „Maynz" (vom 20. Mart.) Kenntnis von dem wegen Wein-Verfälschung gegen den dortigen „Juden Moyses Scheu Schwab[4] und dessen Sohn Elias" erflossenen Strafurteil[5].

[1] Über diese Prager Synagoge vgl. Jew. Encycl. X 159 („Prague") und Aladar Deutsch, Die Zigeiner-, Grossenhof- und Neusynagoge in Prag, 1907, S. 8, A. 1. und S. 16, A. 1.

[2] Über den Kulp-Kannschen Streit zu Frankfurt a. M., über den auch weiterhin gemeldet wird, vgl. Steinschneider, Geschichtsliteratur I, S. 148 § 250 und besonders J. Kracauer, Die Kulp-Kannschen Wirren.

[3] S. Kracauer a. a. O. S. 21 ff.

[4] Mitglieder der Familie Schwab werden von Salfeld in „Bilder aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz (1903) oft erwähnt, z. B. S. 51, 57, 61 f., 75, 124 ff.

[5] Vgl. auch „Hildesheimer Relations-Courier", 1750, No. 43 (Sonnabendischer, den 11. April), woselbst die Verordnung des Kurfürsten und Erzbischofs Johann Friedr. Carl, dd. Mainz, 11. Mart. (1750) wegen Wein-Verfälschung abgedruckt ist. S. weiter S. 262 (Jahrg. 1751, No. 26).

No. 39 (Donnerstagischer, den 2. April) meldet aus Hamburg (vom 27. Mart.): „Was von der Judenschaft (bei der Sammlung zwecks Wiederaufbau der verbrannten St. Michaeliskirche[1] daselbst) eingekommen, hat man noch nicht erfahren".

Dieselbe No. (39) zeigt aus Prag (vom 14. Mart.) an: „Zwischen gestern und heute ist abermals[2] in hiesiger Juden-Stadt ein Haus eingefallen, wodurch verschiedene Personen, die darin gewohnet, verschüttet worden, von denen man bereits etliche aus dem Schut heraus gezogen hat; andere aber haben bis jetzo nicht gefunden werden können".

No. 91 (Dienstagischer, den 4. Augustus) enthält aus „Friedberg, in Ober-Bayern" (vom 20. Julii) die Mitteilung einer „wundersamen Wirkung" eines Blitzes, der am 17. Jul. „in Pfersee[3], eine halbe Stunde von Augspurg gelegenen Dorfe, in ein Juden-Hauss . . . geschlagen, ..."

No. 139 (Dienstagischer, den 24. November) berichtet aus Hanau (vom 12. Nov.) von gegen Juden — darunter „Nathan und Aschel" (lies: Anschel) — wegen Wein-Verfälschung verhängten Strafen. „Die Juden müssen nunmehr, heißt es zum Schluß, ihren Wein-Handel ganz einstellen".

Im Jahrg. 1751 begegnen wir folgenden Meldungen:

No. 26 (Dienstagischer, den 2. Mart.). Hanau (vom 16. Febr.): „Von Maynz hat man, dass die wegen Wein-Verfälschung auf ein Jahr zum Zuchthause verurtheilte Juden, Moyses Schay Schwab[4], und dessen Sohn, nach ausgestandener sothaner Strafe, dem weitern Urtheil gemäss, der Churfürstl. Lande auf ewig verwiesen worden, ..."

No. 49 (Dienstagischer, den 27. April). Frankfurt (vom 17. April): „Der Jude[5], welcher nahe bey Worms, auf Be-

[1] S. M. Grunwald, Portugiesengräber auf deutscher Erde (Hamburg 1902), S. 125 und meine Rezension dieser Schrift in AZJ, 1902, No. 45, S. 540.

[2] S. diese S. 262 (Jahrg. 1749, No. 123).

[3] Über Juden in Pfersee s. Jew. Encycl. IX 659.

[4] S. oben S. 262 (Jahrg. 1750, No. 38).

[5] Der arrestierte Jude war David Meyer Juda Kulp, über den Kracauer a. a. O. S. 13 ff. zu vergl. ist. Über die Verhaftung s. a. a. O. S. 29. Die obige Notiz und die folgenden Berichte aus No. 65 und No. 71 bilden eine Ergänzung zu dem „Intermezzo", über welches „leider eingehende Mitteilungen fehlen" (a. a. O. S. 29, A. 4.). Grunwalds Angabe in seinem

gehren des Churfürsten von Mayntz ist arrestiret worden, ist nach dem Schloss Starkenburg gebracht, woselbst er von Chur-Mayntzischen Commissarien examiniret werden soll. Dieser Jude ist einer von den principalsten und reichsten Juden, die hier wohnen. Man glaubet aber nicht, dass man ihm dasselbe wird beweisen können, wessen er beschuldiget wird, absonderlich weil er den Grafen de Cobentzell, Kaiserl. Minister, und den hiesigen Kaiserl. Residenten . . . auf seiner Seite hat".

No. 65 (Sonnabendischer, den 5. Junius). „Franckfurt" (vom 27. May): „Die Uneinigkeit unter den hierwohnenden Juden dauret noch immer, und die Erbitterung zwischen den beyden Partheyen ist schon so heftig geworden, dass sie den 15ten dieses, an einen Sonnabend, da doch ihr Sabbath war, handgemein[1] wurden, und sich recht tüchtig herumprügelten. So bald der Magistrat solche Unordnung erfuhr, schickte selbiger unverzüglich ein Detachement von unserer Garnison ab, um die erhizten Juden auseinander zu bringen, und durch derbe Rippen-Stösse mit den Flinten einen Waffenstillstand unter ihnen zu vermitteln, welches auch glücklich bewerckstelliget wurde. Hierauf verfügten sich die Herren Bürgermeister persönlich in die Synagoge, erkundigten sich nach den Umständen dieses Lärmens, und liessen die verwegensten von den Juden in Verhaft nehmen".

Bald darauf lesen wir: „Der Jüdische Banquier, welcher eztens auf Befehl des Churfürsten von Maynz in der Gegend von Worms angehalten ward, ist vor etlichen Tagen durch Vorbitte des Kaiserl. Ministers, Hrn. Grafen von Cobenzel, wieder in Freyheit gesetzet worden, zumal da sein Ankläger die Beschuldigungs-Puncte wider ihn nicht hinlänglich beweisen konte".

No. 71 (Sonnabendischer, den 19. Junius). Frankfurt (vom 10. Jun.): „Die hier wohnende Juden haben vor einigen Tagen Deputirte, nebst einer Suplique nach Maynz gesandt, darin sie Ihro Churfürstl. Gnaden demüthigst bitten, den Ban-

Werke „Samuel Oppenheimer und sein Kreis", S. 259, daß David Maier Kulp „Frankfurter Rabbiner" gewesen, ist zu berichtigen.

[1] Über dieses Handgemenge in der Frankfurter Synagoge am 15. Mai 1751 habe ich bei Kracauer nichts gefunden.

quier, David Jacob[1], losszulassen, welcher bey Worms in Arrest ist genommen worden. In solcher Suplique erbieten sie sich, eine Caution zu stellen, als nur von ihnen könte gefodert werden, weil ihre ganze Nation grossen Schaden leiden würde, wenn solcher Wechsler, den sie als ihren Agenten nach Wien schicken wolten, länger in Arrest bleiben solte; Man hat aber noch nicht vernommen, daß die Juden auf ihr Bitschreiben eine gewünschte Antwort erhalten hätten".

No. 72 (Dienstagischer, den 22. Junius). „Nieder-Elbe" (vom 12. Jun.): „Unter der Judenschaft zu Altona ist eine grosse Uneinigkeit und Spaltung[2] entstanden, wozu ihr Rabbi, welcher statuiret, dass der Messias bereits gekommen sey, Aulaß gegeben; Denn da die Hälfte dieser seiner Lehre beygepflichtet, so sind die anderen, die bey ihrer alten Meynung unveränderlich beharren, mit jenen in heftige Misshelligkeiten gerathen, wovon die Folgen zu erwarten sind".

No. 73 (Donnerstagischer, den 24. Junius) bringt aus „Schlawe in Pommern" (den 6. Jun.) die Nachricht von der Taufe eines „Menschen, welcher bey der hiesigen Judenschaft viertehalb Jahr als Rabbi gewesen ist[3]".

No. 75 (Dienstagischer, den 29. Junius). „Franckfurt" (vom 21. Jun.): „Das Detachement unserer Garnison, welches bisher in den Jüdischen Quartieren gelegen, ist da heraus gezogen worden[4], weil der Jude Bar Low Isaac[5], welcher der Urheber

[1] Es ist dafür David Juda (Meyer Kulp) zu lesen, s. S. 263, A. 3. Im Jahrg. 1752 des „Hildesheimer Relations-Couriers", No. 9, wird „David Juda Meyer" genannt, s. S. 267).

[2] Vgl. hierzu Graetz, Geschichte der Juden X[3], S. 347 ff., M. Grunwald, Der Hamburger Amulettenstreit über die Hinneigung des Oberrabbiners Jon. Eybeschütz zum Sabbatianismus, in seiner Schrift „Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811 (1904), S. 89 ff. und Jew. Encycl. V 308 ff. („Eybeschütz").

[3] Er empfing in der Taufe den Namen Johann Gotthelf.

[4] Nach Kracauer a. a. O. S. 22, A. 3, ward „die Wache im Juni 1751 auf 1 Unteroffizier und 8 Gemeine herabgesetzt".

[5] Über Bär Löw Isaac (Kann) vgl. Dietz, Stammbuch der Frankfurter Juden (1907), S. 162 f. und S. 175 sowie Kracauer a. a. O. S. 14 ff. Bar Low Isaac wird auch im Jahrg. 1752 des „Hildesheimer Relations-Couriers", No. 9, erwähnt (s. S. 267). Es sei auch hier auf die im Lagerkatalog 625 von Joseph Baer & Co., Frankfurt a. M., S. 46, No. 862, verzeichnete

der Jüdischen Uneinigkeit gewesen, sich mit der Flucht[1] davon gemacht hat. Wenn unser Magistrat nicht beyzeiten das Feuer der Zwietracht in der Asche gedämpfet hätte, so wäre ihre Synagoge gewiss ein Schlacht-Feld geworden".

No 92 (Sonnabendischer, den 7. August). „Dressden" (vom 25. Jul.): „Die hiesigen Juden besitzen nun den ihnen vor dem schwarzen Thore eingeräumten Gottesacker[2] in völliger Ruhe, und es liegen bereits etliche von ihren Leichen darauf begraben. Ihre Ältesten, insonderheit der Königl. Hof-Factor, Aaron S. Israel[3], der Hof-Juwelier, Ephraim Levi[4], und der Hof-Agent, Joseph J. Meyer[5], können ihre Freude, welche sie über diese ihnen unvermuthet widerfahrene Königl. Gnade empfinden, noch nicht bergen".

In No. 118 (Donnerstagischer, den 7. October) wird gelegentlich eines aus Braunschweig (vom 30. Sept.) gemeldeten „gewaltsamen Einbruchs zu Zorge, in der Hüttenschreiber-Wohnung" erwähnt: „Indem sie (die Diebe) die Flucht ergriffen, verlohren sie einen Juden-Calender[6] vom Jahre 1751, wo-

„Geschichts-Erzehlung, Gründlich- u. Actenmäßige, ad causam Beer Löw Isaac . . . contra . . . David Mayer Juda und Consorten . . . Frankfurt 1751" hingewiesen. Sollte diese Schrift die von Kracauer S. 36 genannte Broschüre sein, die „verloren gegangen zu sein scheint" (A. 1)? Vgl. noch Steinschneider, Geschichtsliteratur I, S. 148, § 250 und § 251.

[1] Kracauer erwähnt in seiner Darstellung S. 29 ff. nichts von der Flucht Kanns.

[2] Über die Überweisung des Friedhofs in Dresden an die 5 Bevollmächtigten (10. März 1751) vgl. Emil Lehmann, Gesammelte Schriften (Berlin 1899) in seiner „Festrede zur Feier des 125jährigen Bestehens der israelit. Beerdigungsbrüderschaft und Krankenverpflegungsgesellschaft (in Dresden) am 13. Febr. 1875", S. 42, Brülls Populär-Wissensch. Monatsblätter, 14. Jahrg., 1894, S. 94 f. sowie Jew Encycl. IV, S. 658 („Dresden") und A. Levy, Geschichte der Juden in Sachsen, (Berlin, 1900) S. 69

[3] Über Aaron Samuel Israel s. Lehmann a. a. O. S. 42 und S. 48 sowie A. Wolf, Rückblick auf die Geschichte der Isr. Krankenverpflegungsgesellschaft zu Dresden, in der „Jahres-Rechnung" jener Gesellschaft auf das Jahr 1899 (150. Jahr ihres Bestehens), S. 3 („Aron Israel [Halle])" und S. 17.

[4] Lehmann a. a. O. S. 42 f

[5] Lehmann a. a. O. S. 42 („Joseph Jonas Meyer") und S. 48 („Joseph Meyer") sowie Wolf a. a. O. („Joseph Meyer").

[6] Über den „Berliner Kalender" vgl. Steinschneiders „Anhang" zu „Hebr. Drucke in Deutschland" in Zeitschrift für die Gesch. d. Juden in Deutschland, Bd. III, S. 271 ff

runter Aaron Moses[1] gedrukt war, sammt einem darin liegenden Raths-Passe sub dato Schönfliess den 8ten Februarii 1751, welcher auf Hirsch Abraham, Schutz-Juden in Dessau, und seinen Consorten, nach Hamburg und zurück nach Dessau reisend, gestellet ist".

In No. 152 (Dienstagischer, den 28. December) ist ein „Münz-Edict von Friderich II., gegeb. Berlin den 3. December 1751", abgedruckt, in welchem in der damals üblichen Weise sub e) der Passus sich findet: „Wie denn auch alle Kaufleute und Crämer, insbesondere aber die Juden, welche auswärtige Messen und Marckte besuchen, ernstlich hiemit angewiesen werden, . . ."

Aus dem Jahrg. 1752 ist der in No. 9 (Donnerstagischer, den 20. Januarius) vorhandene Bericht aus „Franckfurt" (vom 9. Jan.) zu verzeichnen, in dem gemeldet wird: „Man vernimmt, dass der Jude, David Juda Meyer[2], der in dieser Stadt wohnhaft, und welcher vor einigen Monaten auf seiner Reise nach Wien, in den Maynzischen Ländern, auf Befehl dieses Churfürstens arrestiret, durch Vorsprache des Grafens von Cobenzel, Kaiserl. Minister am Chur-Maynzischen Hofe wieder loss gelassen worden sey, und nun seinen Weg nach Wien wieder vornimmt. Man weiss nicht, ob die Streitigkeiten zwischen denselben und den Juden Bar Low Isaac[3], der das Haupt seiner Gegenparthey ist, wegen der Einkünfte der hiesigen Synagoge geendiget seyn, oder nicht? um welcher Streitigkeiten willen der lezte den ersten auf seiner Reise nach Wien hat arrestiren lassen".

In No. 36 (Donnerstagischer, den 23. Martius) wird aus Prag (den 6. Mart.) von der am 25. Febr. stattgehabten Taufe eines „Paars Jüdische Eheleute" berichtet, während wir in No. 47 (Donnerstagischer, den 20. April) aus Berlin (vom 15. April) erfahren: „Es haben Se. Majestät . . ein Edict dd. Berlin den 10. Januarii d. J. öffentlich bekannt machen lassen, dass alle in Höchstderoselben sämmtlichen Landen befindliche

[1] Über diesen „Druckherrn bezw. Verleger" s. Steinschneider a. a. O. S. 263 und S. 273.

[2] S. oben S. 263, A. 3.

[3] S. oben S. 265, A. 5.

Juden, bey Verlust ihres Schuz-Privilegii, sich des Pachtens und Haltens der Wollspinnereyen, auch Aufkaufung der einländischen Wolle, und des Garns, in den Städten, und auf dem platten Lande, gänzlich enthalten sollen“ [1].

Von einem anderen Königl. Edict dd. Berlin, den 20sten Martii 1752, nach welchem „die Membra derer Krieges- und Domainen-Cammern, und derer Justiz-Collegiorum, auch alle diejenigen, die zu Administration der Justiz bestellt sind, von ihren Subalternen, desgleichen von Beammten, . . . Kaufleuten, und Juden, kein Geld, weder auf Wechsel, noch Obligation, oder Schein, lehnen sollen“, gibt in No. 53 (Donnerstagischer, den 4. May) eine Correspondenz aus Berlin (vom 29. April) Kunde.

Aus No. 95 (Sonnabendischer, den 12. August) erfahren wir, daß in Oranienburg bei einem am 1. August erfolgten sehr starken Gewitter auch „2 Juden-Jungen von dem Blitze am Leibe heftig verbrannt wurden“.

No 133 (Donnerstagischer, den 9. November) bringt aus „Praag“ (vom 21. Oct.) die Nachricht: „In dem eine halbe Meile von hier liegenden Dorfe Mottol sind neulich 5 Jüdische Familien ermordet worden. Da nun deswegen ein Commando von der hiesigen Garnison, 100 Mann stark, ausgeschicket, und eine General-Visitation gehalten worden ist; so hat besagtes Commando 40 verdächtige Personen mit anhero gebracht. Ob die Thäter sich mit darunter befinden, solches wird die Zeit lehren.“

Außerdem lesen wir in No. 136 (Donnerstagischer, den 16. November) laut Correspondez aus „Freyburg“ (den 28. Oct.) von der Taufe des „bisher gewesenen Schultheissen der gesamten Brissgauischen Judenschaft, David Günzburger von Alt-Brisach“ [2], während No. 141 (Dienstagischer, den 28. No-

[1] Vgl. L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin I., S. 65 und H. Jungfer. Die Juden unter Friedrich dem Großen (Leipzig 1880), S. 20, woselbst der Grund für das Verbot mit den Worten „damit die Manufacturiers und Fabricanten die Wolle aus der ersten Hand bekommen“ angegeben ist. Schon im „revidirten General-Juden-Privilegium und Reglement“ dd. Berlin, den 17. April 1750 war laut Artikel 14 den Juden der Handel mit inländischer Wolle und Garn verboten, s. Jungfer a. a. O. S. 17.

[2] S. meine Notiz: Ein Täufling aus der Familie Günzburg vor 150 Jahren in Löwensteins „Blätter für Jüdische Geschichte und Literatur“, III. (1902), S. 16.

vember) durch einen Bericht aus „Prenzlow“ (den 17. Nov.) von dem Übertritt „eines Jüdischen Schulhalters Tochter aus Schönenflies in der Neumark von 20 Jahren, Euphrosina Wölfin“ berichtet.

Aus dem Jahrgange 1753 können keine Mitteilungen gegeben werden, da ein Exemplar des „Hildesheimer Relations-Couriers“ aus jenem Jahre in der Stadtbibliothek nicht vorhanden ist.

Aus dem Jahre 1754 notieren wir folgendes:

In No. 4 (Dienstagischer, den 8. Januarius) wird aus Frankfurt (den 30. Dec.) von „Nachträubern“ im Hessischen gemeldet, zu denen Juden gehören, und in No. 29 (Donnerstagischer, den 7. Martius) wird aus Berlin (den 28. Februarii) von Juden berichtet, die in Mecklenburg-Strelitz und Lychem wegen Diebstahlsverdachts verhaftet wurden.

No. 33 (Sonnabendischer, den 16. Martius). Berlin (vom 12. Martii): „Se. Königl. Maj. haben allergnädigst beschlossen, alhier eine Mineralien- und Fossilien-Societät zu errichten, und darüber den associirten Entrepreneurs, dem Bley-Fabricanten, Nicolaus Zacharias Schneider, . . . und dem Schutz-Juden, Moses Fränckel[1], nicht allein ein Privilegium privativum auf 20 Jahre allergnädigst ertheilt, auch denenselben, . . . die Accise- und Zoll-Freyheit . . bewilliget, . . .“

No. 60 (Dienstagischer, den 21. May) enthält aus Wien (den 8. May) die Nachricht, dass „der Jude Jacob Oppenheimer[2], sein Weib Judith, und ihre 3 Söhne von 11, 5 und anderthalb Jahren, getaufet“ worden sind.

No. 66 (in der Vorlage irrtümlich: No. 56, Donnerstagischer, den 6. Junius) bringt einen „Auszug eines Schreibens aus

[1] Moses Hirschel Fränkel, Buchhalter und Aufseher des Seidenfabrikanten Moses Ries in Berlin, wird in der Kabinetsordre vom 31. Mai 1749 genannt, s. A. Cohn, Der Anteil der Juden an dem Aufblühen der Seidenindustrie in Berlin im 18. Jahrhundert, (AZJ., 1902, No. 42, S. 499). Er ist wohl identisch mit dem im Hildesh. Relations-Courier 1755, No. 125 (Donnerstagischer, den 23. Oct.) unter den „Entrepreneurs“ der Kgl. Münzen erwähnten „Franckel“?

[2] Näheres über ihn ist mir unbekannt. Bei Grunwald, Samuel Oppenheimer u. s. Kreis wird S. 352 im „Verzeichnis der Personen“ unter „Oppenheimer“ ein „Jacob O.“ nicht genannt.

Prag“ (vom 24. May), aus dem wir die Kunde erhalten: „Die alhier entstandene grosse Feuersbrunst[1] ward endlich, . . . vorgestern gedämpft. Wir können uns von dem durch 6 Tage ausgestandenen Schrecken bis jetzo noch nicht erhohlen; weil das Feuer, besonders in der Juden-Stadt beständig fortgedauret, in welcher dann auch nicht mehr als 28 Häuser übrig geblieben, . . . Sonst wollen einige gar die Anzahl der abgebrannten Juden-Häuser bis auf 900 vergrössern.“

In No. 71 (Dienstagischer, den 18. Junius) finden wir in einer Mitteilung aus Wien (vom 5. Jun.) auf Grund der „ferneren Nachrichten aus Prag“ (unterm 28. May) die Anzahl der „durch das am 17. in der Juden-Stadt entstandene unglückliche Feuer in die Asche gelegten und zur Sicherheit abgedeckten Juden-Häuser“ mit 227 angegeben.

No. 90 (Donnerstagischer, den 1. Augustus) übermittelt aus Wien (vom 18. Jul.) die Kunde: „Man sagt, dass die Kaiserin-Königin sich resolviret, denen Christen und Juden in Prag, welche durch die lezte Feuersbrunst Schaden gelitten, eine Summa Geldes aus der sogenanten Sturm- und Feuer-Casse, einige Jahre nacheinander, austheilen zu lassen“.

No. 100 (Sonnabendischer, den 24. Augustus) gibt von Berlin aus (vom 15. Aug.) Kenntnis von der Taufe des „17jährigen Sohnes des Juden zu Gross-Glogau, Lippmann Börs[2].

Aus No. 114 (Donnerstagischer, den 26. September) ersehen wir laut Bericht aus Berlin (den 21. Sept.): „Der Jude, Isaac Symons[3], aus Amsterdam, ein Sohn des dasigen reichen Banquiers und Handelsmanns, Berend Symons, welcher sich den 24. des abgewichenen Monaths zu Charlottenburg mit des gewesenen Juweliers und Schutz-Juden alhier in Berlin,

[1] Über diesen Brand in Prag s. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 452 und Steinschneider, Geschichtsliteratur I, S. 149 § 252.

[2] Berndt, Geschichte der Juden in Gross-Glogau, enthält nicht den Namen „Börs“. Ist er = Beer?, s. Berndt a. a. O. S. 92, wo eine Tochter des R. Beer (a. 1768) verzeichnet wird. Näheres über die „nur sehr vereinzelt vorgekommenen Fälle von Übertritten der Juden zum Christentum“ s. daselbst S. 93 f.

[3] Mitglieder der Familie Simons in Holland sind bei Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz, S. 367, A. 1, genannt.

Hirschel Abrahams[1] Tochter, Namens Friderica Hirschelin verlobte, wil sich nunmehro mit einem ansehnlichen Capital, völlig nach Berlin wenden, auch ein vieles von seines Vaters weitläuftigen Handlung, und Correspondenz hieher ziehen."

In dem in No. 117 (Donnerstagischer, den 3. October) abgedruckten „Münz-Edicte" der „Kgl. Preuss. Chur-Märckischen Krieges- und Domainen-Cammer" findet sich natürlich der damals übliche Passus: „ . . wie denn auch die sämmtliche Judenschaft hierdurch gewarnet wird, ..."

No. 151 (Sonnabendischer, den 21. December) meldet aus Frankfurt (den 9. Dec.): „Die vorige Nacht entstund in der hiesigen Juden-Gasse ein Brand[2], mit dem es sehr gefährlich aussahe; allein durch die guten Anstalten wurde doch das wütende Feuer noch vor Tage dergestalt gedämpfet, dass nur einige Gebäude abgebrannt, und etliche andere ziemlich beschädiget sind. Es haben auch dabey einige Personen das Leben eingebüsset, die theils erstickt, theils im Herabspringen unglücklich gewesen sind. Das Jammern und Wehklagen war allgemein; denn man erinnerte sich mit dem grösten Entsetzen der grossen Feuersbrünste, als von 1711[3], da den 14ten Januar Abends nach 8 Uhr die Juden-Gasse völlig; von 1719[4], da den 26. und 27. Jun. ein sehr grosser Theil der Stadt, und von 1721[5], da die Juden-Gasse halb abgebrannt".

In der folgenden No. (152, Dienstagischer, den 24. December) ist in einer Correspondenz aus Frankfurt (den 12. Dec.) eine nähere Schilderung jenes Brandes aufbewahrt. Sie lautet: „Das Feuer, das in der Sonntags-Nacht hiesige ganze Stadt in Schrecken gesetzet, war in des Ruben Benedict Beyfuss[6] Hause ent-

[1] Über Hirschel Abraham vgl. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin, II, S. 95 (a. 1750) und M. Stern in Israelit. Monatsschrift, 1908, No. 10, S. 37f.

[2] Kracauer gedenkt in seiner „Geschichte der Judengasse in Frankfurt a. M. (Festschrift zur Jahrhundertfeier der Realschule der isr. Gemeinde [Philanthropin] zu Frankfurt a. M.), 1904, S. 367 nicht dieses Brandes. Er erwähnt daselbst A. 1, nur einen kleinen Brand vom 6. Nov. 1741.

[3] Vgl. über diese Feuersbrunst im Frankfurter Ghetto die bei Steinschneider, Geschichtslit. I, S. 138, § 217 verzeichneten Schriften.

[4] Über den sogenannten „Christenbrand" s. Kracauer a. a. O. S. 362.

[5] Kracauer a. a. O. S. 361f

[6] Über die Familie „Beyfus" s. A. Dietz, Stammbuch der Frankfurter

standen, und man weiss noch nicht, wie dasselbe aufgegangen. Es wird gar gemuthmasset, dass Bosheit daran Schuld gewesen; wenigstens hat sich solches unter währendem Brande genugsam erwiesen, indem dabey eine Spritze durch Zerschneidung des Schlauches unbrauchbar gemacht, und, anstatt Hülfe zu leisten, geraubet und gestohlen worden. Der obbenannte Jude, welcher sonst als ein guter Hausvater bekannt ist, hat wegen Übereilung von der Flamme kaum sein Leben, sonst aber nicht das mindeste retten können; wie er denn auch beyde Beine gebrochen hat. Seine Frau ist verbrannt aus dem Schutt gezogen worden, und seine Tochter, die erst am Sonntag Nachmittags mit einem jungen Wittber Verlöbniss gehalten, hat sich im Herabspringen zu Tode gefallen. Von 3 Jüdischen Studenten, denen Beyfuss freye Wohnung gegeben, ist einer ganz verbrannt; ein anderer, aus Hamburg gebürtig, ein sehr geschickter und fähiger Kopf, hat im Springen den Tod gefunden, und der dritte ist sehr beschädigt. Der Sohn vom Hause hat Arm und Bein gebrochen; die Magd aber liegt von der Flamme übel zugerichtet noch lebend im Spital; anderer Personen zu geschweigen, welche bey dem Brande hart verletzet worden. Man räumet noch immer, und musste noch gestern die Spritzen wieder herbey holen, weil bey Eröfnung des Kellers Flammen und Rauch entgegen geschlagen. Die stille Luft war noch bey der Feuersbrunst ein Glück, da bey dem geringsten alle Hülfe vergebens gewesen seyn würde. Als ein besonders Unglück aber siehet man den Tod erwehnter Personen an, indem bey dem grossen Juden-Brande[1] nicht so viele ihr Leben eingebüsset haben".

Juden, S. 29 ff. Ruben Benedict B. wird daselbst S. 30 genannt. Er war der Schwager des David Meyer Kulp, s. Kracauer, Die Kulp-Kannschen Wirren, S. 12 ff.

[1] Im Jahre 1711, s. oben S. 271, A. 5.

Hebräische Inschriften in der Synagoge von Aleppo.

Von M. Sobernheim und E. Mittwoch.

Die hier behandelten Inschriften stammen aus der ehrwürdigen Hauptsynagoge von Aleppo[1], die wohl eine der ältesten noch erhaltenen Synagogen der Welt ist. Mit meinem Reisegefährten, Herrn Regierungsbauführer Rauschenberger, habe ich sie aufgenommen und habe ihm die bau- und kunstgeschichtliche Untersuchung zur Veröffentlichung überlassen. Doch ist es mir eine Freude, die dort befindlichen hebräischen Inschriften gemeinschaftlich mit meinem Freunde, Professor Dr. Mittwoch, als Beitrag zu dieser Festschrift herauszugeben. Ich habe sie in Aleppo abgeschrieben sowie photographiert und Professor Dr. Mittwoch gebeten, den Kommentar dazu zu übernehmen.

Aleppo wird mit dem in der Bibel genannten ארם צובה (אר״ן) gleichgestellt und hat schon früh eine große, weit bekannte jüdische Gemeinde gehabt. Die Synagoge ist, nach ihrem ältesten Teil zu urteilen, gleich der ehemaligen Synagoge und jetztigen Schlangenmoschee[2] in Aleppo und der Synagoge in Djobar bei Damaskus, die wir ebenfalls beide aufgenommen haben, eine Basilika gewesen, ihre Gründung wird etwa im 5. oder 6. Jahrhundert

[1] Siehe darüber E. N. Adler,„ Aleppo“, im „Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann“, Breslau 1900, p 128ff.; ferner „Jewish Encyclopedia“ unter Aleppo p. 338, sowie E. N. Adler, „Von Ghetto zu Ghetto“, p. 111—117.

[2] Von dieser Synagoge, die bereits im Mittelalter in eine Moschee umgewandelt wurde, werde ich demnächst die dort befindliche arabisch-hebräische Inschrift sowie das „Almemor“ in einer anderen Festschrift veröffentlichen.

Abb. 2. Ostschiff des Basilika.

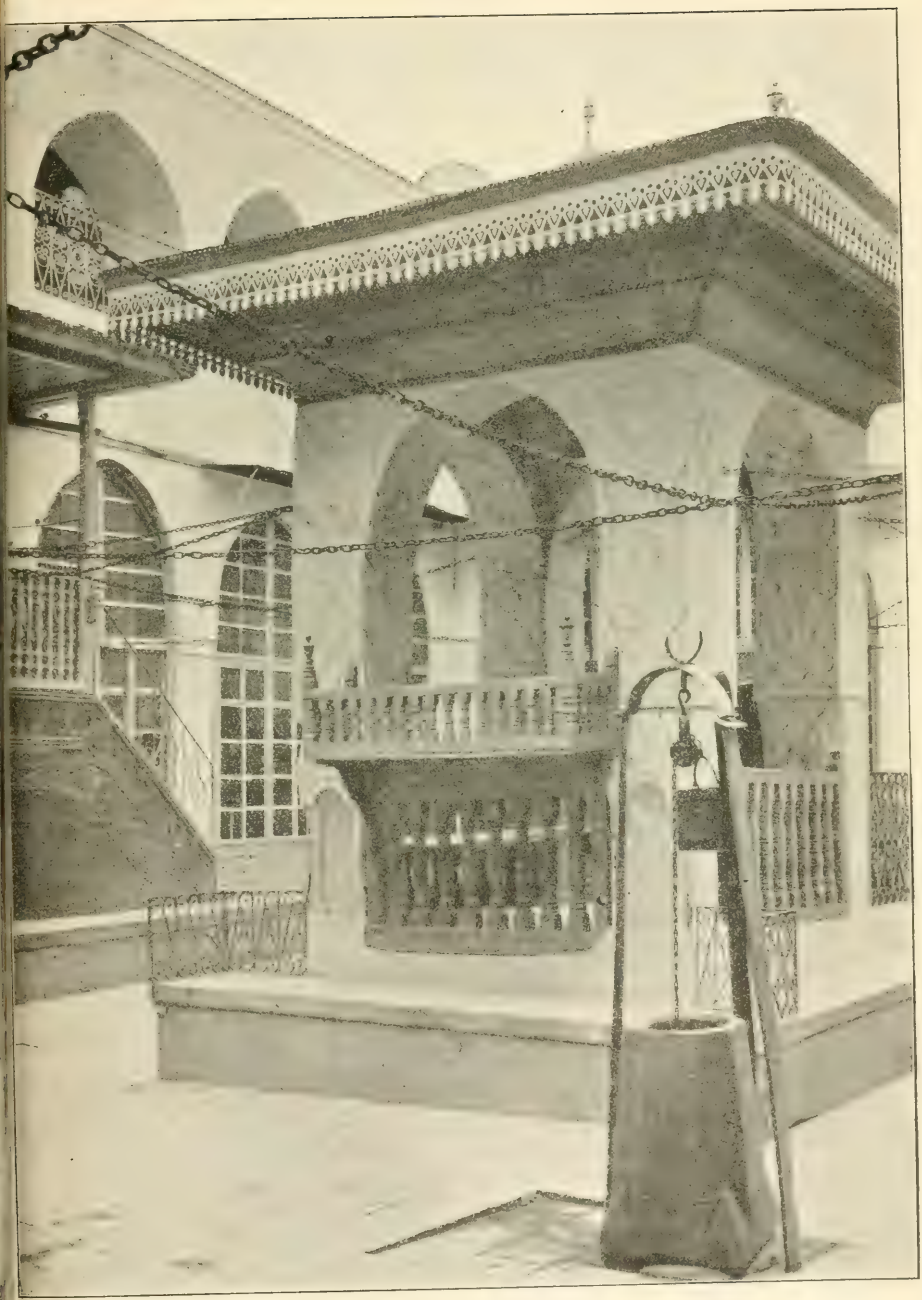


Abb. 3. Hof der Synagoge.

anzusetzen sein[1]. Ob dortselbst ein älterer Synagogenbau gestanden hat, darüber verlautet nichts in der Tradition. Die Synagoge ist im Viertel Bahsîta[2] gelegen, man steigt vom Niveau

Abb. 4. Halle an der Südseite des Hofes.

[1] E. N. Adler l. c. führt (ohne näheres mitzuteilen) die Ansicht des Abbé Chagnot an, daß sie aus dem 4. Jahrhundert stamme; doch sind sowohl Herr Rauschenberger, wie Privatdozent Dr. Herzfeld, der uns in der Aufnahme unterstützte, aus kunsthistorischen Gründen der Meinung, daß sie nicht vor dem 5. Jahrhundert erbaut sein kann.

[2] S. auf dem Plan (Nr. 1) in meinem Artikel „Halab“ in der Encycl. des Islam. Die oben und S. 273 Anm. 2 erwähnte Synagoge stand in einem anderen jüdischen Viertel, nahe der Zitadelle (Plan Q).

der Straße einige Stufen herab und gelangt in einen dreischiffigen Raum B C D (s. den Plan in unserer Abb. 1), dessen Säulenstellungen noch heute, obwohl überall Umbauten stattgefunden haben, eine Basilika erkennen lassen. Sie reichte an die Zugangsstraße, erst später grenzte man durch eine Wand einen Raum E ab. Das Mittelschiff ist am besten erhalten. An die Ostseite B (Abb. 2) schließt sich ein Hof F (Abb. 3) an, dem in neuerer Zeit (unter Benutzung alter Baureste) ein Versammlungssaal mit einem kleinen Nebenhof angebaut ist. An der Südseite des Haupthofes F befindet sich eine Halle (Abb. 4) mit drei Türöffnungen zu Nischen, in denen Thorarollen und Kultgeräte aufgehoben sind.

* * *

I.

Im westlichen Schiff, in der Mitte der Westwand, über einem Fenster, 2 m vom Boden. 50×38 cm. (Abb. 5).

Abb. 5. Inschrift.

1 זו הקבה בנה מר
2 עלי בר נתן בר
3 מבשר בר חאדם
4 מיגיעו וממוני ש
5 תהלך צדקה לשש
קמה

1. Diese Kuppel baute Herr
2. ʿAlī, Sohn des Nāthān, Sohnes
3. des Mubaššir, Sohnes des Ḥādim,
4. von seinem Erwerb und seinem Vermögen, im Jahre
5. [1]145 Sel. (= 833 n. Chr.).

Bevor wir über das Datum sprechen, sollen zunächst ein paar Bemerkungen zu den einzelnen Zeilen der Inschrift, die bereits einmal von E. N. Adler[1] herausgegeben worden ist, besprochen werden. Der Schriftcharakter ist ein altertümlicher. Man beachte im besonderen das ה, dessen linker Schaft noch völlig oder doch fast bis zum Oberbalken hinanreicht. Vom ח entscheidet es sich derart, daß beim ה der Oberbalken über den linken Schaft hinwegragt, während beim ח der linke Schaft und der Oberbalken in einem Punkte auslaufen.

In Zeile 1 zeigt die Photographie deutlich זו, nicht זה[2]. Das Wort קבה, das als ἅπαξ λεγόμενον bereits im biblischen Hebräisch vorkommt, ist in unserer Inschrift ganz wie das arabische ḳubba als „Kuppel, Gewölbe“ gebraucht.

עלי in Zeile 2 gibt den arabischen Namen ʿAlī wieder[3]. So wird auch מבשר in Zeile 3 als der arabische Namen Mubaššir[4] zu fassen sein, zumal rechts über dem ש ein Punkt vorhanden ist[5]. Der Namen des Vaters dieses Mubaššir ist nicht ganz sicher. Den ersten Buchstaben halte ich für ein ח, nicht für ein ה, der zweite ist sicher ein א, der dritte ein ד und nicht ein ר, der vierte ein ם oder ם[6]. So ist die Lesung חאדם wahrscheinlicher als האדם. Häufige Namen sind beide nicht. חאדם wäre das arabische خادم. Das خ wird zwar zumeist durch ה̇ wiedergegeben, aber auch die Transkription mit ח (ח̇) ist, besonders aus älterer Zeit, belegt. Als Eigennamen ist mir freilich Ḫādim „Diener“ bisher nirgends begegnet,

[1] Im Kaufmann-Gedenkbuch, S. 130.

[2] So E. N. Adler a. a. O.

[3] Dieser Name ist unter den Juden der arabischen Länder sehr häufig.

[4] Über diesen Namen, dementsprechend dann auch der hebräische מְבַשֵּׂר gebildet wurde, siehe M. Steinschneider: Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt a. M. 1912, Seite XV.

[5] In unserer Inschrift werden zwar auch sonst, ähnlich wie das bei arabischen Inschriften der Fall ist, Punkte — wie auch Winkelhäkchen — rein dekorativ gesetzt (man vergleiche besonders Zeile 2 und 3), aber das geschieht dann innerhalb der Buchstaben, nicht über ihnen. Etwas anderes bedeutet die Überpunktung von Buchstaben in Zeile 5 zum Zwecke der Datierung.

[6] Adler a. a. O. האדם.

ebensowenig aber auch חארם = حارس „Wächter“. In dem einen wie in dem anderen Falle würden wir es also mit einem Familiennamen zu tun haben[1].

יגיע in Zeile 4 für „das mühsam Erworbene, Vermögen“, kommt genau so schon im Biblisch-Hebräischen vor (z. B. Psalm 109,11). — Das ש am Ende der Zeile ist Abkürzung für שנת.

Das Datum wird in Zeile 5 in weit verbreiteter Weise so angegeben, daß aus den Worten תהלך צדקה[2] die drei letzten Buchstaben des ersten und der erste des zweiten Wortes durch darüber gesetzte Punkte hervorgehoben werden. Der Zahlenwert dieser vier Buchstaben beträgt 5 + 30 + 20 + 90 = 145. Diese Zahl ist dann in kleineren Buchstaben קמה noch einmal direkt angegeben. Das erfahren wir jetzt zum ersten Male aus Sobernheims Photographie und Abschrift, und das ist für die Bestimmung des Datums von Wichtigkeit. Die Jahreszahl ist nach der Ära Seleucidarum (לשט = לשטרות) angegeben, wobei, wie das vielfach geschieht, der Tausender weggelassen ist. Das Jahr 1145 Sel. entspricht dem Jahre 833 n. Chr. Dazu stimmt auch der Schriftcharakter, der — wie bereits hervorgehoben — ein archaistischer ist. Einheimische Juden gaben der Zeile 5 eine andere Deutung. Sie bezogen die beiden Worte תהלך צדקה vollständig in das Datum hinein und gewannen so die Zahl 400+5+30+20+90+4+100+5 = 654 Sel. = 342 n. Chr. Das ist auch wohl die Veranlassung, daß Abbé Chagnot den Bau von Teilen unserer Synagoge ins 4. nachchristliche Jahrhundert versetzt[3]. Ganz abgesehen von anderen Gründen ist aber durch das daruntergesetzte קמה die Deutung 145 = 1145 Sel. = 833 n. Chr. gesichert. Auch so gehört unsere Inschrift zu den ältesten ihrer Art.

[1] Die Namen حارم oder خارم (Dahabī, Muštabih S. 135) kommen nicht in Betracht; denn der dritte Buchstaben kann kein ר sein. — Ein häufiger Name ist Harim. Er wird aber immer mit kurzem a (ohne alif) geschrieben. Der erste Buchstabe ist außerdem in unserem Worte, wie bereits hervorgehoben, ein ח.

[2] Vgl. Psalm 85,14 צֶדֶק לְפָנָיו יְהַלֵּךְ.

[3] Vgl. E. N. Adler a. a. O. und Jewish Encyklopedia s. v. Aleppo.

II.

Am ersten Pfeiler der westlichen Pfeilerreihe des Mittelschiffs C. (Abb. 6).

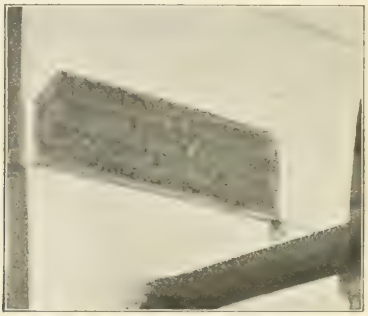


Abb. 6. Inschrift.

1 מה שהתנדב בבנין אילו ששה
2 העמידים הר כב מו אלעזר הלוי
3 בר כב מו אליהו הלוי סט מממון
4 בניו יוסף וישמעאל ותבת הכלה נע אתשכי לש

1. Gespendet hat zum Bau dieser sechs
2. Säulen Eleʿāzār[1], der Levite,
3. Sohn des Elijahu, des Leviten — sein Ende sei gut! — vom Vermögen
4. seiner Söhne Josef und Jišmāʿēl und der Tochter, der Braut — sie mögen im Paradiese ruhen! — 1726 Sel. (= 1414 n. Chr.).

Die Wendung מה שהתנדב (Zeile 1), mit der auch die beiden folgenden Inschriften beginnen, ist arabischen Vorbildern nachgeahmt und erinnert an das häufige ممّا عُمِل oder ممّا اوقف in Bauinschriften.

נוחה (נוחם) עדן = נע; סופי טיב = סט; כבוד מירנו = כב מי; הרב = הר oder עדן (נשמתם) נשמתה. Die letzte Abbreviatur bezieht sich wohl nicht nur auf die Tochter, sondern auch auf die beiden Söhne. Die drei Kinder Eleʿāzārs waren zu dessen Lebzeiten gestorben, und aus ihrem Vermögen hat er die sechs Säulen errichten lassen. Im Datum ist hier der Tausender angegeben, ebenso in den beiden folgenden Inschriften.

[1] Die Titulaturen lasse ich in der Übersetzung dieser und der folgenden Inschriften fort.

III.

Im abgetrennten Nebenraume E der alten Basilika, an der Westwand, 3 m über dem Boden[1].

1 מה שׁתנדב בבנן אילי
2 (ו)הבניות והתיבה מו ור אברהם
3 הכהן בר יעקב הכהן נע שנת
4 אתשׁט לשׁטרות ברוך
5 מצוב גבול אלמנה

1. Gespendet hat zum Bau dieser
2. Bauten und der Lade Abraham
3. der Kōhēn, Sohn des Jakob, des Kōhēns — er ruhe im Paradiese! — im Jahre
4. 1719 Seleucidarum (= 1417 n. Chr.). Gepriesen sei [Gott],
5. der das verwitwete Gebiet wieder herstellt.

In der mir vorliegenden Abschrift beginnt Zeile 2 mit ו. Man könnte nun annehmen, daß nach אילי in Zeile 1 ein Wort versehentlich fortgelassen ist. Wahrscheinlicher aber ist mir, daß das ו in והבניות Dittographie und zu streichen ist.

מו ור = מורנו ורבנו; die übrigen Abkürzungen wie in Inschrift II.

Zu der Eulogie in Zeile 4—5 vergleiche man den Satz B^{e}rākhōth 58 b: ת"ר הרואה בתי ישראל בחשיכה אומר ברוך מצוב גבול אלמנה בחורבנן אומר ברוך דין האמת. Sie erklärt sich in unserem Falle wohl so, daß es sich um die Wiedererrichtung von zerstörten Teilen der Synagoge handelt. Das geht deutlicher aus der folgenden Inschrift hervor, die am Schluß die gleiche Eulogie enthält und in der von einem Bau אחר החרבן „nach der Zerstörung" die Rede ist.

IV.

An der Südwand des Hofes F, oberhalb des Hallenbogens, auf zwei bei einer späteren Restaurierung eingesetzten Steinen.

a.

1 גדול יהיה
2 כבוד הבית
3 הזה האחרון
4 מן הראשון

[1] Von dieser und der folgenden Inschrift ließen sich keine brauchbaren Photos herstellen.

b.

1 בשמך רחמן וחנינא
2 מה שׁהתנדב בבנין אולו
3 העמודים והספות
4 והתקרה אחר החרבן הר
5 כב גד קד יקמע מו ור
6 סעדאל הסופר בר כב גד
7 יקמע מר עוב בר סעד
8 סט בירח סיון שנת אתשיו
9 לשטרות ברוך מציב גבול אל

a.

1. Größer wird die
2. spätere Herrlichkeit
3. dieses Hauses sein
4. als die frühere.

b.

1. In Deinem Namen, Barmherziger und Gnädiger!
2. Gespendet hat zum Bau dieser
3. Säulen und Schwellen
4. und des Gebälks nach ihrer Zerstörung
5. (Titulaturen)
6. Sa'd'ēl, der Schreiber, Sohn des
7. 'Obadjāh, Sohnes des Sa'd'ēl
8. — sein Ende möge gut sein! — im Monat Sīwān des Jahres 1716
9. Seleucidarum (= 1404 n. Chr.). Gepriesen sei [Gott], der das verwitwete Gebiet wieder herstellt.

In der Inschrift a hat der Vers Haggai 2,9 eine sinnige Verwendung gefunden; vgl. unsere Schlußbemerkung zu Inschrift III. — ספות in b, Zeile 3, gehört zum Singular סַף „Schwelle, Pfosten". Der Plural lautet im Biblisch-Hebräischen סִפִּים, während סִפּוֹת und סַפּוֹת Plurale von סַף in der Bedeutung „Becken, Schale" sind, wovon in unserem Zusammenhange nicht die Rede sein kann.

Die zweite Inschrift ist, besonders in den Titulaturen, reich an Abkürzungen. רחמן (Zeile 1) = רחמנא; הר (Zeile 4) = חרב[1];

[1] Ebenso in Nr. II.

בב גד קד in Zeile 5 = בכבוד גדולת קדושת, eine Titulatur, die uns in Geniza-Texten häufig begegnet[1]; יק מע = יקרת מעלת[2]; מו ור = מורנו ורבנו[3]; in Zeile 7 dafür die Abbreviatur מר; עב = עבדיה; בעד = בעדאל (der Name des Großvaters und des Enkels ist der gleiche); סט (Zeile 8) = סיפו טוב[3]; in Zeile 9 ist אל = אלמנה; vergleiche den Schluß von Inschrift III.

In der Südhalle des Hauptschiffes sind außer dieser auch noch andere Inschriften vorhanden, die aber modern sind.

[1] Siehe den Aufsatz von E. J. Worman: Forms of Adress in Genizah Letters, JQR. XIX S. 724ff. Diese Titulatur begegnet uns dort in den verschiedensten Abkürzungen, z. B. בב גד קד oder בגק. Dahinter folgt dann gewöhnlich, ähnlich wie in unserer Inschrift מו ור.

[2] Vgl. Worman a. a. O. Seite 733 הדרת יקרת תפארת בכבוד גדלת קדשת מרנ ורבנ.

[3] Ebenso in Nr. II.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

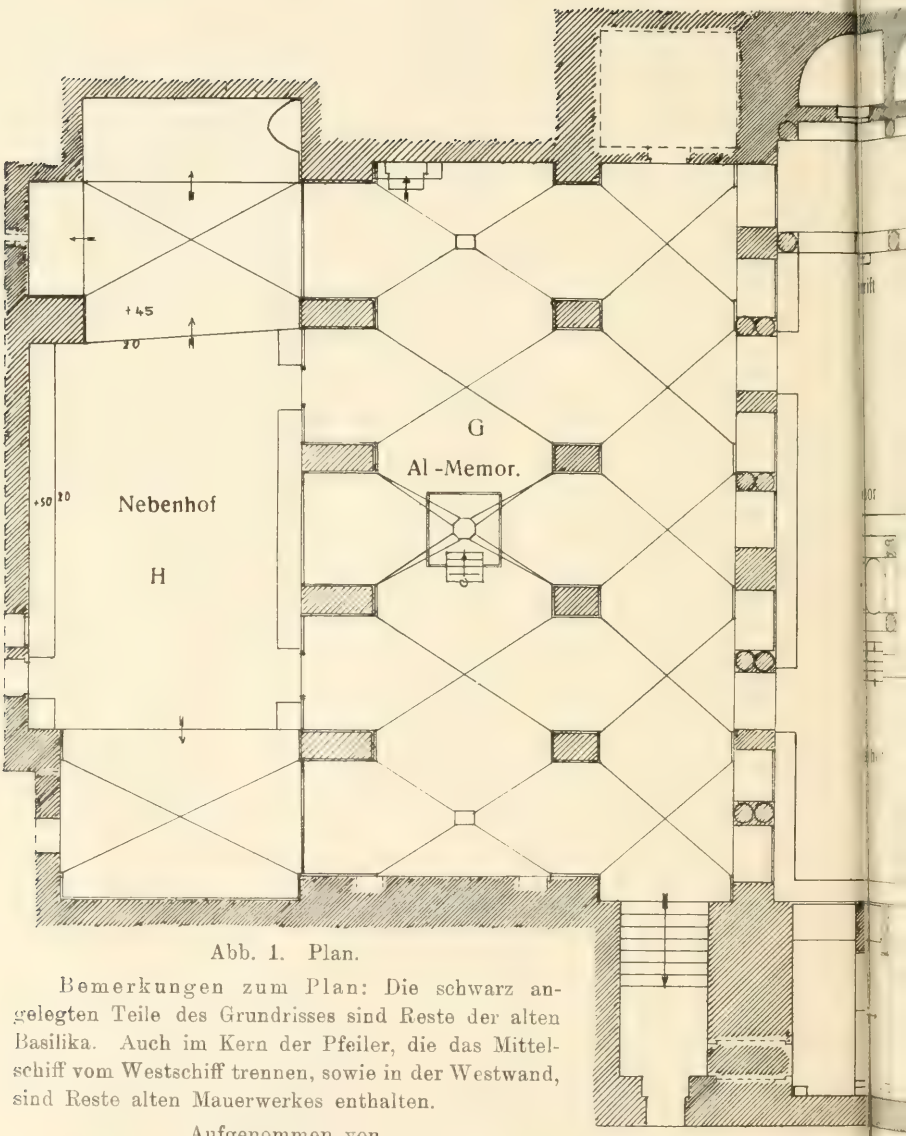
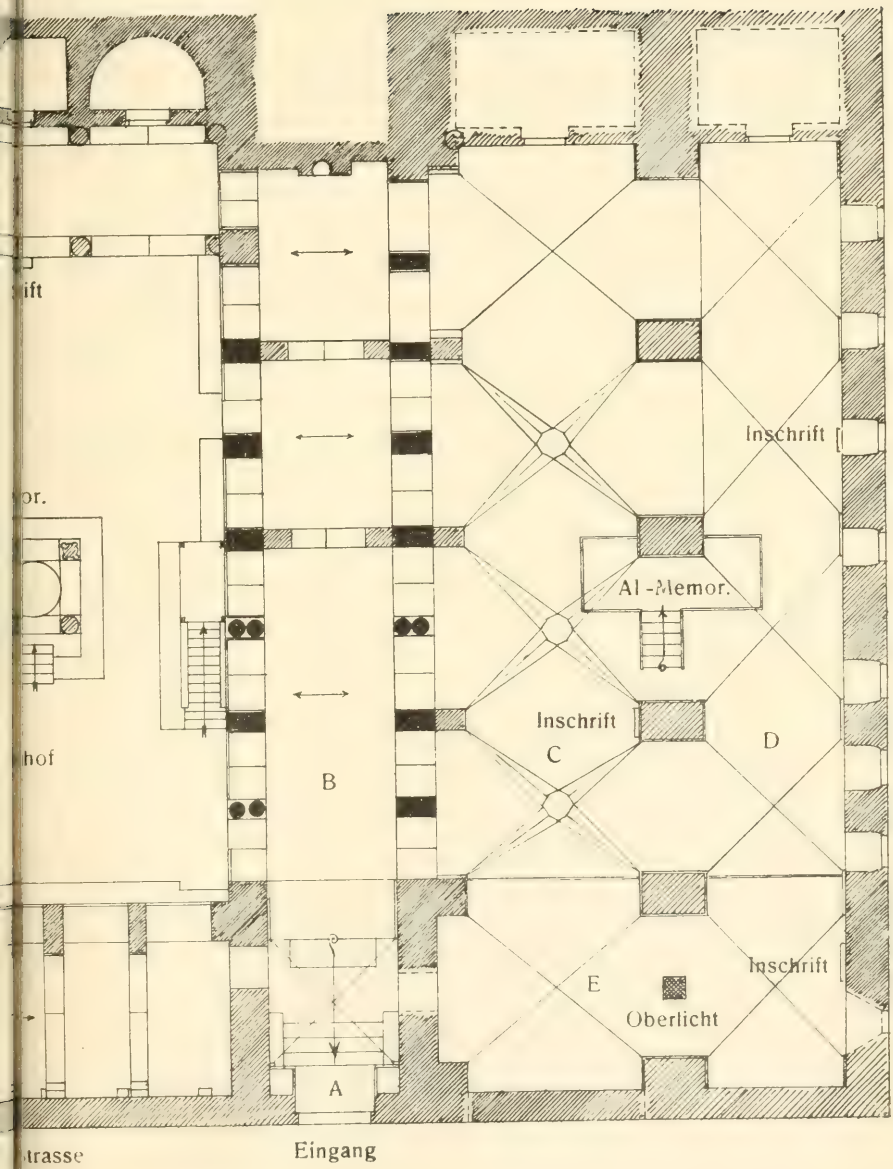


Abb. 1. Plan.

Bemerkungen zum Plan: Die schwarz angelegten Teile des Grundrisses sind Reste der alten Basilika. Auch im Kern der Pfeiler, die das Mittelschiff vom Westschiff trennen, sowie in der Westwand, sind Reste alten Mauerwerkes enthalten.

Aufgenommen von
Regierungsbauführer E. Rauschenberger.

1 : 200. Grundriß.



BINDING SLIP MAR 22 1965

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM
42
F37

Festschrift zum siebzigsten
Geburtstage Jakob Guttmanns